【当代中国学术文库·海外卷】

宋明理学与政治文化

CONTEMPORARY ACADEMIC SERIES IN CHINA

余英时◎著

吉林出版集团有限责任公司

作者简介：

余英时

1930年生。曾任教美国哈佛、耶鲁、普林斯顿等名校。“中央研究院”院士，美国哲学会院士，荣获中文大学、香港大学、美国明德学院等校荣誉博士。学贯中西，著作等身，以中国思想史、文化史驰名国际汉学界。

出 品 人：周殿富
总 策 划：崔文辉
策划编辑：曹海军
责任编辑：赵国强
装帧设计：SDDoffice.com

宋明理学与政治文化

【当代中国学术文库·海外卷】

CONTEMPORARY ACADEMIC SERIES IN CHINA

余英时◎著

吉林出版集团有限责任公司

“当代中国学术文库”出版说明

自20世纪80年代末以降，迄今20余年。华夏文明所展现的经济活力，已成世人公论和焦点。在经济奇迹的光芒映衬下，华夏文化圈中的学术则显得相对黯淡。无论国人，抑或他国人，在夸示20年来“华夏崛起”的华丽盛装之时，大多有意无意地忽略掉“当代中国学术”这一款无比重要的服饰。甚至，近20年的“当代中国学术”被一些描述形容为年华老去、只余孤芳自赏的老妪。这些武断的结论，显然是对整整一代中国学人的抹杀。

如果我们能够在审慎客观的背景下观照中华当代学术，而不是把她放在“传统中国学术”和“中国经济繁荣”这些令人目眩的幕布下进行比较。那么，我们最终将发现，中华当代学术依然拥有自己的独特风华。20年华夏学人的勤勉劳作，收获依然丰裕。这20年，不是中华学术发展的空白期，而是中华学术发展链条中重要的一链。然而，20世纪80年代末至今，整整一代学人的创造力黄金期过去了；整整一代学人的学术成就散落诸角落，并最终湮没于时间的无情长河中。历史是不

能回放的，终究有那么一刻，人们将会发现，再想弥补这种缺憾，已经不可能了。不过，现在对中华当代20年学术进行清理和总结还来得及。基于上面种种考量，吉林出版集团有限责任公司北京分公司计划斥资出版“当代中国学术文库”，以记录和梳理近20年中华学术的成就和优秀著作。

“当代中国学术文库”的视界不仅局限在中国大陆，还涵括中国的港台，以及分布于世界各地的华人学者。遴选范围包括所有以华文为写作语言的学术作品。文库采取分学科的模式，计划出版“政治学卷”、“伦理学卷”、“历史卷”、“哲学卷”、“社会学卷”、“法学卷”、“文学理论卷”等。我们深知其业至伟，其事至繁，自身力量至微。但是，我们的努力可作抛砖之举，希望以我们微末之力，成就“中国当代学术文库”之伟业。在欧风美雨强劲的中国学术出版界，开启中国学术出版的盛世华章，并进而推动中华学术的繁荣。

编　者

出版说明

在余英时教授的《宋明理学与政治文化》是余先生的新作，本书包括两部分，第一部分集中讨论宋代理学的起源和发展，及其政治文化之间千丝万缕的复杂关系；第二部分研究明代理学与政治文化的关系。全书根据原始史料建构一个整体的历史景观。借由通过宋代的历史脉络和具体情境，重建理学从开始到完成的实际过程。作者从历史观点强调理学（或道学）的起源和发展首先必须置于宋代特有的政治文化的大纲维中，然后才能得比较全面的认识。全书对宋明理学的文献（二程、张载、朱熹等）作了政治的解读，开显出迥异于传统学界建构的宋明政治文化。奠基于深厚的学养与历史意识，作者广泛掌握史料，细密交织解读文献史料，更深入分析古代士人内心隐微的层次，让全书不只有大论断，也有细部的辩证，势必撞击学界既往的陈说，为宋明理学研究开辟了新局面。

编　者

目　　录

自　序

本书包括两个部分：第一至第五章原为《朱熹的历史世界》上篇的《绪说》，虽置于全书之端，其实写成则在上、下两篇之后，因此自成一独立单元。由于这篇《绪说》集中讨论了宋代理学的起源和发展，及其与政治文化之间千丝万缕的复杂关系，少数读过原稿的朋友觉得我不妨把《绪说》抽出来，印成单行本。考虑到《朱熹的历史世界》篇幅太长，一般读者很难有时间和耐心，通读这部千余页的专著，我也认为让《绪说》与原书分家，自谋生路，不失为一个明智的办法。

本书的第二部分是最后一章，题作：明代理学与政治文化发微。这一部分的起源如下：在决定单独刊行《绪说》之后，我立即发现它毕竟是另一本书的一个组成部分，语意未周未尽。如果借用旧日"起、承、转、合"的文章结构为喻，《绪说》可以说是有"起"有"承"，但未"转"未"合"。原因很简单："转"与"合"原在《朱熹的历史世界》的上篇与下篇之中。怎样为单行本提供"转"与"合"，曾使我犹豫不定了一两天，因为这有种种可能。最省力的方式是撮述原书上、下篇的要旨。但下面两个理由使我放弃了这个初念。第一，《绪说》脱离了母体之后，它的重点已变，仅仅为原书作一简单的提要，不足以达成"转"与"合"的任务；第二，原书上、下两篇千头万绪，十分复杂，只有通过无数细节的层层分析，才能集腋成裘。

西方谚语说:“上帝或魔鬼在细节之中”(“God or the devil is in the detail”),这尤其是史学作品的特色。任何企图用“一言以蔽之”方式化繁为简,都必然陷于顾此失彼、挂一漏万的窘境。因此我最后决定重新拓荒,进一步研究明代理学与政治文化的关系,从反面证成绪言的论旨。在《朱熹的历史世界》撰写过程中,明代的对照不但已时时往来胸中而且也偶然流露于笔端。以往涉及明、清的研究,如《近世中国宗教伦理与商人精神》、《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》等,我也接触了理学与政治文化的某些方面。现在我刚好可以乘这个机会,把一些片断的观察系统地组织起来,化零为整。最后一章的研究与陈述方式大致与前五章相同,即根据原始史料建构一个整体的历史景观。不过为了防止一发不可收拾,这次我尽量控制自己,把拓荒的范围限制在少数论题上。这一章虽然还是超过了预定的篇幅甚多,幸而并未泛滥成灾。“宋明理学”一向被视为一个历史连续体。但是我现在的看法稍有不同,这个连续性几乎只能用“不绝如缕”四字来形容;二者之间的断层似乎也不能不特加注意。明代政治生态与政治文化和宋代的巨大反差,在其间发挥了重大的——虽然不是决定性的——作用。由于最后一章的添入,本书定名为《宋明理学与政治文化》。但我所用的“宋明理学”并非完全沿袭旧义,其中有连续,也有断裂,特先说明,以免误会。

现在我想借用这篇序的空间,对本书第一部分的性质作一提纲挈领的说明,以为读者之一助。现代讨论理学的专著已多至不可胜数,主要都是从哲学的观点阐释它的含义。哲学既不是我的专业,我自然没有理由,更没有资格,在众说纷纭之外,再增一解。本书则是一篇史学研究的初步报告,主旨在通过宋代的历史脉络和具体情境,重建理学从开始到完成的实际过程。这一历史的探索必然要涉及理学以外的大量文献,因而构成了本书研究的基础工作。第三章论宋初古文运动和王安石“新学”,第四章追溯佛教的入世转向,都是从原始史料中一点一滴爬梳出来的。但中心的线索则由理学著述所提供,其中尤以《二程遗书》、朱熹的《文集》、

《语类》最为重要。我并没有在系统地掌握一切基本数据之前,先有一套"大胆的假设",然后强古人以就我。读者只要细看本书,我的作业程序是相当清楚的。

本书既是历史的研究,它自然不可能有任何预设的哲学立场,因此对于一切有关理学的现代哲学阐释都是中立的。但在史学方面本书则有十分明确的预设,否则我的研究工作便无法展开了。我的预设是:理学(或道学)的起源和发展首先必须置于宋代特有的政治文化的大纲维之中,然后才能得到比较全面的认识。由于种种历史因缘的凑合,宋代的"士"(或"士大夫")发展出高度的政治主体的意识,落在政治实践层面则要求与皇帝"同治天下"(程颐语)。所以北宋的儒学复兴,一开始便提出了"尧、舜、三王治人之道",或简称为"三代之治"。这是北宋儒家关于重建人间秩序的破题第一声,其始点则在"治道"(政治秩序)。古文运动的先驱柳开(947—1000)倡导于前,继起者如石介(1005—1045)等人则响应于后,重建"三代治道"终于成为宋代儒学的基调,一直到朱熹的时代都没有改变。但在古文运动时期,儒学的重心在"外王",而"内圣"的讨论则尚未充分展开,欧阳修(1007—1072)便是其中最典型的一位代表,他只关心"治道"而绝口不谈心性,以致王安石批评他"不识义理"。正因如此,他虽主张回归"三代",却不贬斥"汉、唐",甚至还说唐太宗"其治则几乎三王"(《欧阳文忠公集》卷四八《问进士策四首》之三)。在这一问题上,他的观点和南宋的陈亮相近,而与王安石、二程则恰恰相反。朱熹为了"三代"与"汉唐"之辨,曾根据程颢的论点,和陈亮展开了一场最著名的争议。叶适也在晚年的著作中,对欧阳修的看法提出了严厉的批评(见《习学记言序目》卷五〇《策问》条)。可见"治道"在两宋儒学史或理学史上,始终是一个轴心的问题。这是上面所谓"政治文化的大纲维"中一个主要部分。

今天我们一提起理学(或道学),便马上会联想到理、气、心、性等形而上的观念,这在当时张载和二程的语录中,往往笼统地称之为"道德性命"。"道德性命"是所谓"内圣"之学;作为研究的对象,

它当然可以与“外王”分开，自成一独立的领域。事实上，无论是在传统的“道统大叙事”或现代的哲学史中，大家都是这样看待它的。但就宋代儒学发展史而言，理学却不能简单地等同于“内圣”。这是因为“内圣”与“外王”在理学家的构想中，自始即是一不可分的整体，而且“内圣”领域的开拓正是为了保证“外王”的实现。为了说明这一论点，我们必须回溯至王安石的改革及其新学。

“外王”必须建立在“内圣”的基础之上，本是儒学的原始观念之一，孔子的“为政以德”，孟子的“仁心”、“仁政”，都是这一观念的不同表达方式。宋初古文运动的倡导者虽因急于“推明治道”而未暇发挥“内圣”，但“内圣”与“外王”不可分离的意识仍在潜滋暗长之中。胡瑗（993—1059）在湖州和太学掌教，分“经义”、“治事”两斋，他的弟子们称之为“明体达用”之学，其实即隐含了以“内圣”为“体”、“外王”为“用”的意思。胡瑗是王安石早年所最崇敬的儒门典范，后来他持“内圣外王”之说发动熙宁变法，未尝不可说是从“明体达用”转手而来（参看《朱熹的历史世界》上篇第六章）。无论如何，从历史的角度作观察，安石的“新学”在北宋儒学进程中实居于承先启后的枢纽地位；他终结了古文运动时期专重“外王”（“治道”）的偏向，将儒学引入“内圣”与“外王”互为表里的阶段。更值得注意的是：“道德性命”这一名词最先是王安石用来描述他的“内圣”之学的。此词不但见于他的文字，而且也经常出现在他和神宗的对话之中，并得到后者的亲口认可（详见本书第三章）。所以不论内容，仅就思想的结构而言，安石“新学”与二程“道学”完全属于同一类型。这一现象毋宁是十分自然的，因为二者本是同一历史阶段的产品。

由于王安石的“内圣外王”系统建立在前，而其“内圣”部分——“道德性命”——又吸收了释、老的观念，它一直是张载和二程抨击的对象。大致说来，他们认定王安石“内圣”之学“不正”，是他“外王”失败的根源所在。所以在二程语录中，我们看到他们始终把安石视为思想上的头号大敌，远在释氏之上。但是另一方面，就“内圣”构成“外王”的精神基础而言，二程的“道学”与安石的“新

学”也未尝没有可以互相比观之处。我们可以毫不迟疑地说，“道学”是在直接与“新学”相抗衡的过程中，逐步发展完成的。“道学”兴起的背景既明，它不可能离开宋代政治文化的大纲维而得到全面的理解，自是不在话下。

宋代理学有两项最突出的特点：一是建构了一个形而上的“理”的世界；二是发展了种种关于精神修养的理论和方法，指点人如何“成圣成贤”。这两点毫无疑问都属于“内圣”的领域。但深一层观察，这两条开拓“内圣”的道路，同是为了通过“治道”以导向人间秩序的重建。这是宋代儒学的主流所在，自古文运动一直贯通到朱熹时代。理学家必须预设此“理世界”，作为他们理想中的人间秩序的永恒而又超越的保证，否则他们重建秩序的要求便失去根据了。他们曾从种种角度赋予“理世界”以种种不同的名称，如“天理”、“仁”、“太极”、“太和”……等，但其实都是此物此志。张载、二程和朱熹都肯定合理的人间秩序必须依“理世界”而建立，本书已随文论及，不待再说。这里应着重指出的，即持“心即理”之说的陆九渊也同样不能不作此肯定。他说：

> 此理乃宇宙之所固有，岂可言无？若以为无，则君不君，臣不臣，父不父，子不子矣。（《象山先生全集》卷二《与朱元晦二》）

此处明言“此理乃宇宙之所固有”，而首先显现在“君臣”“父子”的秩序上面，可知“理世界”必归宿于人间秩序确是宋代理学家的共同信仰。

其次，关于理学家强调个人的精神修养问题，也同样必须放在宋代政治文化的大纲维中，去了解其特有的时代意义。“修心养性”之说早起于先秦，而儒家尤擅胜场。中唐以来，由于释氏（特别是禅宗）的心性之说主宰了思想界，儒家方面也开始重整旗鼓，以图收复失地。北宋理学家完成了这一使命，可以说是顺理成章的事，似乎与政治文化攀不上什么关系。然而不然，这是由于我们没有再进一步考察：理学家提倡“修心养性”究竟是以哪一类的人为

对象？他们想通过这种精神修养来造就何种人才？关于这两个问题，本书已详引种种资料，作出明确的解答。这里我只须直接将答案列出，然后各增一条书中未引用的资料，以加强原来的论证。关于第一个问题，我的答案是：北宋理学家直接施教的对象是“士”，而不是一般的“民”。宋代的“士”虽然都从“民”来，但“民”未成为“士”之前，理学家不但没有机会向他们讲授心、性之学，而且即使有机会，也必然徒劳无功。总之，理学家与“普渡众生”的释氏不同，只能从“士”阶层中寻找“传道”的对象。我们不能因为儒家有“人皆可以为尧、舜”之说，便误认宋代理学家自始便一视同仁地要使人人都“成圣成贤”。程颐曾明白指出，“人皆可以为尧、舜”只是“圣人所愿”，在事实上是不可能的。现在我要引周敦颐(1017—1073)的一段话来印证本书的论点。他说：

> 圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊，大贤也。志伊尹之所志，学颜子之所学。(《通书·志学第十》)

这是北宋第一位出场的理学家，但他指点“成圣成贤”的对象明明是“士”。所以这个问题已没有争议的余地了。他后面论伊尹、颜渊的话，则恰好可以通向第二个问题的答案。

顾炎武(1613—1682)指斥明末理学家“以明心见性之空言，代修己治人之实学”(《日知录集释》卷七《夫子之言性与天道》条)。这是他目睹当时学弊而发出的慨叹，大致去事实不远。但后来颜元(1635—1704)竟进一步将此病归之宋儒，而尤集矢于程、朱，这就造成了一个流传至今的普遍印象，即以宋代理学家的全副精神都贯注在“明心见性”之类的“内圣”领域。不用说，自从“理学家”与“哲学家”之间画上了等号以来，这一印象更是牢不可破了。但是我们只要细心审查第一手史料，即知宋代理学家讲学的最终目的是要培养“治天下”的人才，以承担重建秩序的重任。上引周敦颐“志伊尹之所志，学颜子之所学”一语，已透露了此中消息。颜渊是孔门“德行”第一人，其学当然是“内圣”之学。但伊尹则代表了“外王”的典型。孟子说：

> 伊尹曰："何事非君？何使非民？"治亦进，乱亦进，曰："天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也。予将以此道觉此民也。"思天下之民匹夫匹妇有不与被尧、舜之泽者，若己推而纳之沟中——其自任以天下之重也。（《万章下》）

周敦颐心中的伊尹完全来自孟子这一段话，可知"内圣"必归宿于"外王"也是他的基本取向。二程早年受学时，他曾教以"寻颜子、仲尼乐处"（《遗书》卷二上）。但这专指"学"的阶段而言，是儒者的始点而非终点。张载和程颐后来论及颜渊，并不鼓励人仅仅效法他的"陋巷自乐"。正因为理学家一心一意想造就"治天下"的人才，所以他们内部品评人物高下也以此为最主要的标准。张载认为程颢优于程颐，并不是根据"内圣"理论的造诣，而是因为前者"救世之志甚诚切，亦于今日天下之事尽记得熟"。最后让我再引陆九龄的议论，作为第二个问题的答案。他在《又与王顺伯》中说：

> 窃不自揆，使天欲平治天下，当今之世，舍我其谁？苟不用于今，则成就人才，传之学者。（引自黄震《黄氏日抄》卷四二《陆复斋文集》）

"使天欲平治天下"云云，语出《孟子・公孙丑下》，恰好符合当时"士"作为政治主体的精神要求；上引《孟子》论伊尹"自任以天下之重"，明是宋代"以天下为己任"意识的根源所在。下半段"苟不用于今，则成就人才"云云，则是九龄自述其志；这和张载、二程所采取的立场完全一致。所以宋代理学家的第一志愿是"得君行道"，亲自参加"平治天下"的事业，不得已而求其次，才轮到"成就人才，传之学者"。至于他们所要"成就"的"人才"，必然以"平治天下"为重点所在，那是更不用说的了（参看本书第五章之三）。

陆九龄上面这一段话引出宋儒对孟子究竟如何理解的问题，有稍作澄清的必要。由于陆九渊曾自道其学"因读《孟子》而自得之"，后世往往以此语专指他的"心即理"而言。今以其兄之言校

之，可知这一认识是过于狭隘了。“孟子道性善，言必称尧、舜”(《滕文公上》)，这是孟子兼重“内圣”与“外王”的明确表示。事实上，九渊所“得”于孟子的，也是其“内圣外王”合而为一的整体精神。他在《与赵然道二》中说：

姬周之衰，此道不行；孟子之没，此道不明。(《全集》卷一二)

“此道”指三代“内圣外王”合一之“道”(相当于朱熹《中庸序》中的“道统”)，确然无疑，岂能化约为“尽心知性”、“知言养气”之类的“内圣”体验？何况书中明引《孟子》“行天下之大道，得志，与民由之；不得志，独行其道”(《滕文公下》)等语，与其兄所言，如出一辙。如果一定要将孟子的“内圣”与“外王”在概念上分开作观察，我们甚至可以说，后者对宋代儒家士大夫的感召力比前者更大。王安石便是一个最早而又最有力的例证。安石早年便奉孟子为楷模，时人也以为他是“孟子复生”。然则他究竟在哪一点特别崇拜孟子呢？答案只有一个，即“平治天下，当今之世，舍我其谁”的“行道”气概。他在二十二岁时(庆历二年，1042)写《送孙正之序》便已深受孟子的启发，向往着有一天能“得志于君，则变时而之道”(《临川先生文集》卷八四)。通过王安石的倡导与实践，“得君行道”的观念终于成为两宋理学家共同追求的目标。所有我们可以肯定，孟子在“外王”方面所发挥的影响是更普遍而持久的。本书第五章之二和《朱熹的历史世界》下篇第八章，对此已有详细的论证，这里便不再重复了。

以上大致是从历史的观点，说明宋代理学为什么必须置于政治文化的大纲维中，才能比较完整地显示出它的本来面貌。本书头绪甚多，论证甚繁，所以我特别提出其中几个要点，略作分疏，这也许有助于读者掌握全书的基本论旨。但本书所论也有越出历史观点之外的，这里也应该提示一下。第二章详析“道统”、“道学”、“道体”诸概念，是为了更进一步澄清理学家与政治文化的关系。这是有关理学整体的几个核心概念，但其含义始终没有得到彻底

的清理，以致引出后世的种种误解。此章根据朱熹《中庸章句序》，上溯其源，下沿其流，指出无论是“道统”、“道学”或“道体”，都和“治天下”有不可分的内在关联。朱熹在此《序》中，以“道统”专指“内圣外王”合一的上古三代，而以“道学”专指道治分裂以后，从孔子到宋代的儒学传统。这是一个极关紧要的分别，其深刻的政治含义是不容忽视的。这等于说，汉、唐以下的“人主”虽能“以智力把持天下”，其实则是“无道”的统治。“人主”如果想改变“天下无道”为“天下有道”，只有一条路可走，即接受“道学”关于“内圣外王”的基本规定及其推行的程序。另一方面，儒家亦无“彼岸”可渡，其“道”只能在此唯一的人间世界求得实现，而“治道”则必然成为秩序重建的始点。因此在宋代理学家的观念中，“道学”既不应仅为“空言垂世”，其功用更不应仅止于提高个别的人的精神境界。就社会集体而言，“道学”若不能归宿于“外王化”，则终是“未济”。程颐说：“君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。”（《程氏粹言·论学篇》）这正是从集体而非个人的观点所下的论断。孔子所谓“吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？”（《论语·阳货》）至少两宋的理学家大体上都抱着这种心理。

本书第五章的最后三节是关于理学思想的政治解读，涉及《西铭》、《程氏易传》和朱熹的若干文字与语录，都是宋代理学史上的重要文本。为了从理学内部建立它与宋代政治文化之间的关联，这一解读是无法避开的。但是我必须郑重声明，我深知这一解读本身含有高度的危险性，稍一不慎，即可能将全部理学歪曲成一套政治的意识形态（political ideology）。我虽肯定理学上承北宋儒的主流，以重建人间秩序为终极关怀，然而这个“秩序”的意义是非常广阔的，包括文化秩序、人伦秩序、日常生活秩序等等在内，政治秩序（“治道”）不过是其中的一个部分而已，虽然宋代理学家往往视之为秩序重建的始点。因此我在解读的过程中十分谨慎，以求做到恰如其分的地步。张载已明言“道学”与“政术”是一体的两面，程颐也强调“道学辅人主”或“道不行，百世无善治”（见本书第五章第五节）。我们又如何能将“治道”排除在“道学”之外呢？至于我

的解读是不是误读，则是另一问题，这里不必讨论了。

最后，我要感谢黄进兴先生为本书的单独刊行，费心安排。最后一章的增补，也出于他的提议，不过把本书的下限扩大到明代，则是我自己的决定，但也因此延误了出版的期限，这是应该向他致歉的。

第一章 “政治文化”释义

让我从解题开始。我在《朱熹的历史世界》(以下简称《朱熹》)一书中，曾用“宋代士大夫政治文化的研究”为副题，两者在意义上互为表里。正题点出该书的范围，即朱熹(1130—1200)所实际经历过的世界。但这个世界不是从他出生的那一天才开始的，它的起源与形成必须上溯至北宋，所以本书的时限大致涵盖了11、12两个世纪。朱熹的世界是以儒学为中心的世界，因此儒学在这两个世纪中的演变必然构成本书的一大纲维。但该书并非关于学术史、思想史的内在研究，注意的焦距毋宁集中在儒学与政治、文化，以至社会各方面的实际关联与交互作用；易言之，即将儒学放置在当时的历史脉络之中以观察其动态。只有如此，我们才有可能重建朱熹所曾活跃于其中的真实世界。

副题则进一步使该书所欲呈现的世界结构化。若借古代思想中的“形”、“神”为喻，我们可以说，儒学构成了朱熹的历史世界之“神”。但有“神”而无“形”，则只能是一个鬼神的世界或形而上的世界，却不成其为人所创造的历史世界。无论我们接受儒家所谓“形具而神生”(《荀子·天论》)或道家所谓“所生者神，所托者形”(《史记·太史公自序》)，我们都不能想像，历史世界的存在可以完全脱离有形的结构。副题所标示的“士大夫的政治文化”便为本书提供了这一结构。关于“政治文化”的涵义，稍后再作澄清。现在

先说明我为什么在朱熹的历史世界中为士大夫安排了如此重要的位置。这是基于两个非常明显的理由。第一，新儒学的出现与演变自然是两宋史上“一大事因缘”，但“人能弘道，非道弘人”，儒学本身并不会动，它的发展完全是士大夫代代相续，不断努力所造成的。他们不但在思想上推陈出新，而且通过政治实践将若干重要的儒家观念纳入法度与习惯之中，成为结构性的存在。这一型的士大夫虽然只是汤因比(Arnold J. Toynbee)所说的“创造少数”(“creative minority”)，但他们的影响则是不容低估的。第二，朱熹生前的基本身份首先是士大夫，无论从政治的、文化的，或社会的观点说，都是如此。今天我们可以用种种不同的范畴去凸显他在历史上的地位，譬如道学家、经典学者、教育家之类，但却不能因此而忽视他作为士大夫之一员的基本身份。岂徒不能忽视而已！他之所以能从容发明义理、注释经典、兴建书院，或由于得奉祠禄，或由于出任郡守，无一不是凭借着士大夫的身份。以精神造诣与学术成就而言，他自然远远超过了一般的士大夫。然而超过并不等于跳过；若跳过士大夫这一身份不论，他的历史地位便反而不可理解了。淳熙三年(1176)朱熹因受流言的困扰，坚辞秘书郎的召命，写信给韩无咎，一方面表示“士大夫之辞受出处……乃关风俗之盛衰，故尤不可以不审”，另一方面则声明他决不肯与那些“倚托欺谩以取爵位”的所谓“士大夫”为伍，言辞甚为激烈。(《文集》卷二五《答韩尚书书》)韩无咎答书便责备他“不应如此忿激”，并且很严厉地反诘：“至谓无用于世，非复士大夫流，不知元晦平日所学何事？”(《南涧甲乙稿》卷一三《答朱元晦》)他终于无辞以解。举此一例，可知不但同时相知认定他的基本身份是“士大夫”，而且他自己也无法否认这一事实。无论从他的文集或一生的活动看，他的世界和士大夫的世界根本是重迭的。(按：论宋代儒学必不能忽略“士大夫”阶层的出现，已故岛田虔次曾有扼要说明。见《宋学の展开》，收在他的遗著《中国思想史の研究》中，京都大学学术出版社，2002，页三七〇—三八一)

现在让我进一步解释“政治文化”的涵义。《朱熹》及本书用此

词有二义，兹分述于下。第一，“政治文化”相当于英文“political culture”。这是今天广泛流行的一个概念，但很难下精确的定义。我所用“政治文化”一词则大致指政治思维的方式和政治行动的风格。无论就思维方式或行动风格说，宋代士大夫作为一个社会集体都展现了独特的新面貌，相形之下，不但前面的汉、唐为之逊色，后来的元、明、清也望尘莫及。详细的论证见《朱熹》一书各章，这里只能先说几句提纲挈领的话。以政治思维而论，宋代士大夫的“创造少数”从一开始便要求重建一个理想的人间秩序，当时称之为“三代之治”。无论他们是真心相信尧、舜、三代曾经出现过完美的秩序，还是借远古为乌托邦，总之，由于对现状的极端不满，他们时时表现出彻底改造世界的冲动。这一思维倾向通两宋皆然，下面将作进一步的分析。再以行动风格论，“以天下为己任”的名言恰好可以用来概括宋代士大夫的基本特征。这六个字虽是朱熹对于范仲淹一个人的描写（见《朱子语类》卷一二九《本朝三》），却抓住了当时中国政治文化的一个主要动向，所以才流传后世，至今犹脍炙人口。但是若要真正了解这句话为什么不迟不早，单单出现在宋代，则决不是很简单的事。它的涵义不但必须与文彦博所谓皇帝“与士大夫同治天下”，和程颐所谓“天下安危系宰相”等等说法参互以求，而且与士大夫在当时权力结构中的客观位置有密切的关系。用现代观念说，他们已隐然以政治主体自待，所以才能如些毫不迟疑地把建立秩序的重任放在自己的肩上。此意我在《朱熹·自序二》中已略作阐释；这里只需补充一句，这一主体意识普遍存在于宋代士大夫的创造少数之中，各种思想流派都莫能自外。从这个角度看，陆九渊的名言：“宇宙内事，是己分内事，己分内事，是宇宙内事”（《象山先生全集》卷二二《杂说》条）正是同一意识的一种表现。

第二，“政治文化”还有另一涵义，即兼指政治与文化两个互别而又相关的活动领域。这毋宁是题中应有之义，因为宋代士大夫的政治文化（political culture）本来便是政治与文化两系列发展互动的最后产品。概括地说，在政治领域中，赵宋王朝的特殊历史处

境为士阶层提供了较大的政治参与的空间。在文化领域中，由于长期的战乱和军人横行，民间出现了对于文治的普遍要求，因而开启了儒学复兴的契机。很显然的，上面提到宋代士大夫的思维方式与行动风格是和这两大领域中的新动态互相关联的。相应于这种复杂而又独特的历史事象，《朱熹》一书采取了政治史与文化史交互为用的研究方法。政治史处理的对象主要是权力结构及其实际运作，因此士大夫和皇权、官僚系统之间的关系，也构成该书的一个重要环节，虽然这不是主旨所在。但党争在士大夫的政治世界中则占据了轴心的地位，他们的主要活动即环绕着这一轴心而旋转。程颢、程颐、朱熹作为士大夫的成员也同样卷入党争的漩涡之中。朱熹在“党”的问题上更曾发出石破天惊之论：“君子”不但应该有“党”，而且“惟恐其党之不众”。（见《朱熹》第七章《余论》节）他的政治生命终于党禁并不是完全没有来由的。但宋代党争性质与东汉、中唐、晚明的党争都不相同，它很清楚地打上了士大夫政治文化的烙印。所以党争构成该书的研究重点之一。文化史虽然必须涉及所研究的时代的种种观念和理想，但并不对之作孤立的处理，而是把它们和实际生活联系起来作观察。这是文化史与哲学史或思想史根本区别之所在。宋代儒学复兴及其演变是《朱熹》一书的另一重点所在，但是我所探讨的不是儒学的内在发展，而是儒学理想与观念落在政治领域中究竟产生了哪些正面或负面的效应。另一方面，士大夫的政治经历对于宋代儒学的构成与演变有没有影响，也是一个值得追究的问题。总之，政治现实与文化理想之间怎样彼此渗透、制约以至冲突——这是政治史与文化史交互为用所试图承担的主要课题。

第二章　道学、道统与“政治文化”

上面属于“解题”的范围，大致说明了《朱熹》一书正题与副题表里互应的关系。接着我还要做一番“解惑”的努力。解什么惑呢？在我们的通常理解中，朱熹是“道统”论说的正式建立者和道学的集大成者。因此他的历史世界只能以“道统”与道学为中心，“政治文化”最多不过居于边缘的地位。现在该书竟反其道而行之，岂不是轻重倒置、喧宾夺主吗？我推测一般读者抱此疑问的也许大有人在。为什么我会作此推测呢？因为这和现代哲学史研究对于道学的处理方式有密不可分的关系。（按：本书以“道学”与“理学”为同义语，因此视上下文的需要而交互为用。大致言之，“道学”多用之于程、朱一系，“理学”则包括程、朱以外的一切流派，下篇将另作说明。）概括地说，现代哲学史家研究道学，正如金岳霖所说，首先“是把欧洲哲学的问题当做普通的哲学问题”，其次则是将道学“当做发现于中国的哲学。”（见他为冯友兰《中国哲学史》所写的《审查报告》）至于各家对道学的解释之间的重大分歧，则是由于研究者所采取的欧洲哲学系统，人各不同。在这一去取标准之下，哲学史家的研究必然集中在道学家关于“道体”的种种论辩，因为这是唯一通得过“哲学”尺度检查的部分。我们不妨说：“道体”是道学的最抽象的一端，而道学则是整个宋代儒学中最具创新的

部分。哲学史家关于“道体”的现代诠释虽然加深了我们对于中国哲学传统的理解，但就宋代儒学的全体而言，至少已经历了两度抽离的过程：首先是将道学从儒学中抽离出来，其次再将“道体”从道学中抽离出来。至于道学家与他们的实际生活方式之间的关联则自始便未曾进入哲学史家的视野。今天一般读者对于道学的认识大致都假途于哲学史的研究。他们如果对《朱熹》一书的题旨感到困惑，无法想象朱熹的历史世界中如何能容下“政治文化”，那将是一个非常自然的反应。为了解除上述的困惑，本章将始于清理“道学”、“道统”、“道体”诸概念的流变及互相之间的关系，然后再进一步展示这些概念与“政治文化”的内在联系。但限于篇幅，这里只能试着勾勒出一个基本轮廓而已。

儒家所讲的是所谓“内圣外王之道”（见《庄子·天下篇》），这是向来公认的说法；宋代的道学在后世也一直被视为“内圣外王之学”。（按：程颢早年即以此六字赞誉邵雍，见《宋史》卷四二七《道学·邵雍传》）道学既然“内圣”与“外王”兼收并蓄，它的内涵便远远超出了形而上的“道体”。道学与哲学之间不能划等号，这是不证自明的。然则它究竟是属于哪一类的学问？它的“内圣”与“外王”包括了一些什么内容？所谓“内圣”与“外王”之间的界线又是怎样划分的？全面解答这些问题不是本书所能承担的任务。但是这里恰好有一个简捷的办法，使我们可以对上述的问题获得具体的初步认识。这是指《近思录》一书而言。这部书是朱熹和吕祖谦两人精选周、张、二程论学文字和语录而辑成的，其目的是为初学者提供一个关于道学的入门教本。我们以此书代表南宋道学家关于道学的基本看法是不致引起任何争议的。（关于《近思录》的讨论，可看钱穆《朱子新学案》，第三册，台北，联经《全集》本，1998年，《附述近思录》条，页一七二—一八二；陈荣捷《朱子之近思录》，收在《朱学论集》，台北，学生书局，1982年，页一二三—一八〇及《朱子新探索》，台北，学生书局，1988年，《论近思录》节，页三八九—三九五）《近思录》通行本目录经后人改定，原目则见于《朱子语录》，其文曰：

> 《近思录》逐篇纲目：（一）道体；（二）为学大要；（三）格物穷理；（四）存养；（五）改过迁善，克己复礼；（六）齐家之道；（七）出处、进退、辞受之义；（八）治国、平天下之道；（九）制度；（十）君子处事之方；（十一）教学之道；（十二）改过及人心疵病；（十三）异端之学；（十四）圣贤气象。（卷一〇五《论自注书·近思录》条）

很明显的，这个纲目大致本之《大学》八条目，卷一至五相当于格、致、诚、正、修，朱熹《集注》所谓"修身以上，明明德之事也"。这是"内圣"的领域。卷六至十一相当于齐、治、平，《集注》所谓"齐家以下，新民之事也"。这是"外王"的领域。最后三卷中"异端"是通过批判老、释以加强"内圣"之学，其余两目则属于杂类，可以置之不论。这个"逐篇纲目"不但代表了朱、吕两人对于儒家"内圣外王之学"的整体认识，而且也明确指示出"内圣"与"外王"的分界及为学的次第。

以《近思录》为根据，我们可以进一步澄清"道体"与道学的关系。第一卷《道体》所选全是关于太极、性、命、中、和、理、气、心、情等形上概念的讨论。但此卷最后收入书中似出于吕祖谦之意，朱熹则始终存保留的态度。所以他说：

> 《近思录》首卷难看。某所以与伯恭商量，教他做数语以载于后，正谓此也。若只读此，则道理孤单，如顿兵坚城之下。（《语类》卷一〇五）

若非祖谦主张存此一卷，朱熹为什么特别要他写现存的《后引》呢？朱熹又说：

> 看《近思录》，若于第一卷未晓得，且从第二、第三卷看起。久久后看第一卷，则渐晓得。

更值得重视的则是黄干关于《近思录》首卷的回忆：

> 至于首卷，则尝见先生说，某初本不欲立此一卷。后来觉得无头，只得存之。今近思反成远思也。（《勉斋集》卷八《复

李公晦书》第二通)

可知“道体”在道学中虽居于纲领(“头”)的地位,但朱熹在施教时却不愿学者躐等,径从“道体”入手,这完全符合他的“下学上达”的一贯立场。《近思录》编成在淳熙二年(1175)夏,紧接着便是朱熹送吕祖谦回程,与陆九渊兄弟会于鹅湖,引起“易简”与“支离”的争论。“后来觉得无头,只得存之”,或与九渊的批评有关。吕氏《后引》撰于次年,便透露出此中消息。

但是与一般施教与讲学的方式相反,朱熹论道统则将“道体”放在首要的位置上。在他的《四书集注》中,《中庸》是集中讲“道体”的文本,因此他正式界定“道统”一词也见于《中庸章句序》。《序》首段曰:

> 《中庸》何为而作也?子思子忧道学之失其传而作也。盖自上古圣神继天立极,而道统之传有自来矣。其见于经,则“允执厥中”者,尧之所以授舜也;“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”者,舜之所以授禹也。尧之一言,至矣,尽矣!而舜复益之以三言者,则所以明夫尧之一言,必如是而后可庶几也。

他显然以《中庸》之“中”等同于“允执厥中”之“中”,并进一步断定“中”即是对“道体”的一种描述。所以他注“中也者,天下大本也”句说:

> 大本者,天命之性,天下之理皆由此出,道之体也。

此注本之他在干道五年(1169)以后所悟的“中和”新说,此处不必旁涉。(详见钱穆《朱子新学案》第二册《朱子论未发与已发》章)我引此两段是为了说明朱熹在关怀“道统之传”的时候才特别强调“道体”。为什么呢?其深层原因必待详细辩证后才能显出,但从他对《中庸》性质的描写中,我们已可获得一局部的答案。他说:

> 此篇乃孔门传授心法……其书始言一理,中散为万事,末复合为一理,放之则弥六合,卷之则退藏于密。(《中庸章句》

卷首）

因为“道体”可以“卷之则退藏于密”，它才成其为“传授心法”，由前圣传之后圣。

但是上引《序》中含有另一层深意，与本章论旨密切相关，不能不予以揭示，即“道学”与“道统”之辨。朱熹为什么一方面说子思作《中庸》是“忧道学之失其传”，另一方面又说“上古圣神”有“道统之传”呢？可见“道学”与“道统”必有一定的分别。这一分别的根据即在《中庸》第二十八章。其言曰：

> 虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。（英时按：此意出于孔子“述而不作”一语。）

朱熹引郑玄注云：

> 言作礼乐者，必圣人在天子之位。

所谓“上古圣神”指伏羲、神农、黄帝、尧、舜而言（见《大学章句序》），他们都是德、位兼备，即以圣人而在天子之位者，因此才有资格“继天立极”，传授“道统”。在这个意义上，“道统”是“道”在人的世界的外在化，也就是“放之则弥六合”，内圣外王无所不包。所以“道统”之“统”与孟子所谓“创业垂统”（《孟子·梁惠王下》）之“统”是相通的。这是《中庸序》中“道统”二字的确诂，毫无可疑。朱熹所特用的“道统”涵义既明，则他何以必说子思“忧道学之失其传”，其故已昭然若揭。《中庸序》又说：

> 自是（按：尧、舜、禹）以来，圣圣相承，若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传，若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧、舜者。

这一段话与前节密相呼应，用词遣字，极见斟酌。所举商、周的圣君贤臣都是有德有位者，所以能“接夫道统之传”。至“若吾夫子”句则语气陡变，这是因为孔子虽“贤于尧、舜”，但因“不得其位”，便

唯有走上“继往圣、开来学”的新路。孔子所“开”的当然非“道学莫属。朱熹在此是以极其委婉的方式避免说孔子得“道统之传”。为什么呢？这是因为自周公以后，内圣与外王已不复合一，孔子只能开创“道学”以保存与发明上古“道统”中的精义——“道体”，却无力全面继承周公的“道统”了。正是基于这一理解，朱熹才特别强调《中庸》是“孔门传授心法”。《中庸序》最后写定在淳熙十六年(1189)，但《序》中关于上古“道统”的观念则早在淳熙十二至十三年之间已发展完成。（详见后文）现在让我们就他前后对“道统”一词的用法，以察其演变之迹。他在淳熙八年(1181)《书濂溪光风霁月亭》中说：

> 惟先生承天畀，系道统，所以建端垂绪，启佑于我后之人者。（《文集》卷八四，按允晨标点本移入卷七九）

他用“道统”两字，以我所见，此为最早，但其意指不很明确，可以上起尧、舜，也可以下迄孔、孟。大概此时他的“道统”观念还没有完全确定。但绍熙五年(1194)《沧洲精舍告先圣文》说：

> 恭维道统，远自羲、轩。集厥大成，允属元圣。述古垂训，万世作程。……维颜、曾氏，传得其宗。逮思及舆，益以光大。……千有余年，乃曰有继。周、程授受，万理一原。（下略。《文集》卷八六）

这是晚年之作，遣词用字极为慎重，与《中庸序》基本一致。“集厥大成”即《序》之“继往圣”，“述古垂训”即《序》之“开来学”；颜、曾所传，不曰“统”而曰“宗”，尤见斟酌，盖用韩愈“自孔子没……独孟轲之传得其宗。”（《送王埙秀才序》，《昌黎先生集》卷二〇）不用说，宋代周、程所“继”的也是孔、孟“道学”之“宗”，而不是羲、轩的“道统”。但朱熹将孔子所传与周、程所继者称之为“道学”则至迟在淳熙十年(1183)已确立无疑。他在这一年所撰《韶州州学濂溪先生祠记》中说：

> 秦、汉以来，道不明于天下，而士不知所以为学。……是

以天理不明而人欲炽。道学不传而异端起。……宋兴，……有濂溪先生者作，然后天理明而道学之传复续。(《文集》卷七九)

这段文字把"道学"的界线划分得非常清楚，与《中庸序》所谓"忧道学之失其传"的用法基本一致。根据上引资料，我们大致可以断定：朱熹从淳熙八年初用"道统"一词，两年后界定"道学"的涵义，到淳熙十二三年增改《中庸序》，前后经过四五年的时间，才对这两个重要观念的分野完全厘清了。

从上面的分析中，我们得到了一个明确的认识，即朱熹有意将"道统"与"道学"划分为两个历史阶段：自"上古圣神"至周公是"道统"的时代，其最显著的特征为内圣与外王合而为一。在这个阶段中，在位的"圣君贤相"既已将"道"付诸实行，则自然不需要另有一群人出来，专门讲求"道学"了。周公以后，内圣与外王已分裂为二，历史进入另一阶段，这便是孔子开创"道学"的时代。(按：章学诚《文史通义·内篇二》所载《原道》三篇即根据朱熹此一分划而来。)宋代周、张、二程所直接承续的是孔子以下的"道学"，而不是上古圣王代代相传的"道统"。所以严格言之，朱熹笔下的"道学"两字与后世通行的观念虽无大出入，但他的"道统"一词却具有特殊涵义，与宋以后的用法不能混为一谈。他为什么要作此划分，后文将别有解说。现在我们必须追问：宋以后所流行的"道统"观念究竟是在谁的手上成立的？钱大昕首先提出此问题，他的答案是：

道统二字，始见李元纲《圣门事业图》。其第一图曰：传道正统，以明道、伊川承孟子。其书成于乾道壬辰(按：八年，1172)，与朱文公同时。(《十驾斋养新录》卷一八《道统》条)

但钱说虽得其意，未得其言，李元纲的原文是"传道正统"，而不是"道统"。遍检南宋文献，朱熹的大弟子黄干才是后世"道统"观念的正式建立者。他的《圣贤道统传授总叙说》(《勉斋集》卷三)一方面发挥《中庸序》的主旨，另一方面则径以"道统"两字统合原《序》"道统"与"道学"两阶段之分，上起尧、舜，下迄朱熹，一贯而下。这

样一来，“道统”的涵义改变了，它不再专指朱熹构想中的内圣外王合一之“统”或陈淳所谓“道学体统”（见《北溪大全集》卷一五《杂著·道学体统》条）；这正是后世通行之义。这篇《叙说》太长，这里不能征引。黄干在嘉定七年（1214）所撰《徽州朱文公祠堂记》，对这一“道统”新义表达得十分清楚。他说：

> 道原于天，具于人心，着于事物，载于方策：明而行之，存乎其人。（中略）尧、舜、禹、汤、文、武、周公生而道始行；孔子、孟子生而道始明。孔、孟之道，周、程、张子继之；周、程、张子之道，文公朱先生又继之。此道统之传，历万世而可考也。（《勉斋集》卷一九）

细读这一段话，我们可以立即发现黄干怎样一面继承了朱熹关于“道统”与“道学”的基本观点，一面又发展了这一观点。他用“道始行”与“道始明”二语辨别周公以上圣王与孔、孟之间的不同，显示他深知朱熹为什么要建立“道统”与“道学”这一重要的历史划分。事实上，“行”即指朱熹所谓“道统”，“明”则指所谓“道学”，这是再明显不过的。然而他却故意将“道统”与“道学”打并归一，从此“道统”的尊号基本上便属于有“德”无“位”的儒家圣贤了。从字面上看，他好像背离了师说，但从精神上说，他则进一步彰显了朱熹“道”尊于“势”的观念（见后）。所以我们现在可以肯定地说，宋以后所流行的道统论是由朱熹正式提出，而在黄干手上完成的。从宋末至清初，“道统”之说在文化史与政治史上一直争议不休，这里不能涉及。应该指出的是：由于“道统”的传承已公认是儒者所特有的责任，于是便有“治统”一名相应而起，与“道统”形成相持而又互足的一对概念。元、明、清三朝，每一代都有关于“道统”与“治统”的重要论述。为了说明朱—黄道统论的实际影响，下面让我从元、明两代中各选一例。至正五年（1345）宋、辽、金三史修成之后，杨维桢曾上《三史正统辨》表，其中有以下一段话：

> 道统者，治统之所在也。尧以是传之舜，舜以是传之禹、汤、文、武、周公、孔子。孔子没，几不得其传百有余年，而孟子

> 传焉。孟子没，又几不得其传千有余年，而濂、洛周、程诸子传焉。及乎中立杨氏，而吾道南矣；既而宋亦南渡矣。杨氏之传，为豫章罗氏，延平李氏，及于新安朱子。朱子没，而其传及于我朝许文正公。此历代道统之源委也。然则道统不在辽、金，而在宋；在宋而后及于我朝。君子可以观治统之所在矣。(陶宗仪《辍耕录》卷三《正统辨》)

此表的主旨在强调元朝的“正统”直接得之于南宋，而非北方的辽、金一系，但竟以“道统”的传承为其中一个最重要的论据。凭着许衡继承了朱熹的道学这一事实，杨维桢便可以毫不迟疑地将元朝“正统”的开始向后推延了四十五年(金亡于1234，南宋亡于1279)，他所加给“道统”的政治分量之重，真到了令人惊诧的地步。他的“道统者，治统之所在”一语可以说是理学政治思想史上一个划时代的标志；用现代的语言表述之，即“治统”的合法性(“legitimacy”，亦可作“正当性”解)依附于“道统”。朱—黄道统论中的隐义在《正统辨》中已化为显义，明、清以下儒者论“道统”与“治统”的关系，无论采取何种政治立场，大体上都不能越出这句论断的范围。(关于明、清的讨论，可看黄进兴《优入圣域——权力、信仰与正当性》，台北，允晨，1994年，第二部分)

第二个例子是刘宗周。他在崇祯丙子(九年，1636)《三申皇极之要疏》开头便说：

> 臣闻古之帝王，道统与治统合而为一，故世教明而人心正，天下之所以久安长治也。及其衰也，孔、孟不得已而分道统之任，亦惟是托之空言，以留人心之一线，而功顾在万世。又千百余年，有宋诸儒继之。(《刘蕺山集》卷三。按：此所据者为《文渊阁四库全书》本。此疏在通行刊本中题作《三申皇极之要以决万世治安疏》，而首段义同而文字大异。参看戴连璋、吴光主编《刘宗周全集》，台北，中央研究院文哲研究所刊本，1996年，第三册上，页一四五。但刊本此段相关异文并无忌讳语，决非馆臣擅改，当是《四库》本所据底本来源不同。参

看《全集》本第一册《编校说明》第三条，页四）

宗周这一段话对于本节论旨大有照明作用。他的“道统”一词承袭黄干以来约定俗成的用法，因此与“治统”对举而言。在这一点上，他和杨维桢的理解是一致的。但他将“古之帝王”与“孔、孟”分作两阶段，则与《中庸序》中“道统”与“道学”之辨若合符节。他所谓道、治合一之“统”，正是《中庸序》的“道统”，他所谓孔、孟“分任”的“道统”恰相当于《中庸序》的“道学”。“有宋诸儒继之”的，自是孔子以下的“空言”，而非古代圣王的“实事”。通过宗周此《疏》，《中庸序》的隐义便完全呈露了。

现在我们必须进一步研究《中庸序》的背景，然后才能明白朱熹为什么要划分两个阶段。淳熙十二年（1185）朱熹与陈亮之间发生了一场著名的“王、霸”争辩。程颢曾说“三代之治，顺理者也；两汉以下，皆把持天下者也”。（《程氏遗书》卷一一）这句话变成了宋代道学家“王、霸”之分的基本根据。用后来的语言说，三代之所以是“王”，因为道统、治统合而为一；汉、唐之所以是“霸”，则由于治统已与道统分离，进入一种有“势”而无“理”的状态。南宋道学家更把这一论点推至极端，“遂谓三代专以天理行，汉、唐专以人欲行”。（陈亮《又甲辰秋（与朱熹）书》，收在《陈亮集》增订本，中华书局，1987，卷二八，页三四〇）陈亮为了打破这种偏激之论，于是主张“三代”与“汉、唐”未可截然以“王霸”分，最多只能说“三代做得尽”，“汉、唐做不到尽”，不过程度不同而已。（见《又乙巳春书之二》，同上，页三四八）总之，陈亮的基本问题是：汉祖、唐宗既建立国家，又传之久远，其中岂能全无“道”在？朱熹则坚持程颢的观点，斩钉截铁地说：“千五百年之间……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间。”（《文集》卷三六《答陈同甫》第六书）这里不能讨论朱、陈之争的得失。从现代人的历史知识出发，我们的认同在陈而不在朱，这是毫无问题的。我之所以重提这一公案则是因为这是朱熹在《中庸序》中提出“道统”两字的契机所在，而其间的曲折又必须通过陈傅良的分疏才能显现。傅良《答陈

同甫三》云：

> “功到成处，便是有德；事到济处，便是有理。”此老兄之说也。如此则三代圣贤枉作功夫。“功有适成，何必有德；事有偶济，何必有理。”此朱丈之说也。如此则汉祖、唐宗贤于盗贼不远。以三代圣贤枉作工夫，则是人力可以独运；以汉祖、唐宗贤于盗贼不远，则是天命可以苟得。谓人力可以独运，其弊上无兢畏之君；谓天命可以苟得，其弊下有觊觎之臣。二君子立论，不免于为骄君乱臣之地，窃所未安也。（《止斋集》卷三六）

傅良分辨二家之说之异固然言简意赅，但更重要的则是关于二说所可能引出的政治后果的推断，因为理学家的政治敏感性，特别是朱熹的，在这里得到了证实。他认为陈说足以导致“上无兢畏之君”，而朱说则足以开启“下有觊觎之臣”；这一关于“骄君”与“乱臣”的观察将二说的政治涵义完全发挥了出来。由此可知在当时儒家政治思维的脉络中，陈说实为君权张目，是比较保守的；朱说约束君权，反而是比较激进的。

朱熹确实以“汉祖、唐宗贤于盗贼不远”，但并未激进到为“乱臣”开“觊觎”之门的程度；他的君主观后文将另有讨论，这里不能详说。但朱熹对于南宋以来高宗刻意提高君权一事，则尤其抱着很深的忧虑。此意特见于他和门人讨论“君临臣丧”的问题。他说：

> 这也只自渡江后，君臣之势方一向悬绝，无相亲之意，故如此。古之君臣所以事事做得成，缘是亲爱一体。因说虏人（按：指金人）初起时，其酋长与部落都无分别，同坐同饮，相为戏舞，所以做得事。（《语类》卷八九《礼六·冠昏丧》。参看钱穆《朱子新学案》第四册，《朱子之礼学》章，页一三七一九）

从他称赏女真初起时酋长与各部落首领“都无分别”一事，即知他理想中的君臣关系其实是同层级的，“君”不过是“群臣”之首而已。

（相当于西方所谓“primus inter pares”，亦即后来黄宗羲所谓“君与臣，共曳木之人也”，见《明夷待访录·原臣》）

认识到朱熹向来对于君权的疑虑，特别是对于南宋以来君臣势益悬绝的不满，我们才能理解他为什么要使出浑身解数与陈亮辩论“王霸”问题。陈傅良的观察入木三分，朱熹所担忧的确是陈亮议论的政治后果——“上无兢畏之君”。如果把“功到成处，便是有德；事到济处，便是有理”推至其逻辑的终点，则“势”之所至即“道”之所在，将是一个无可避免的结论。陈亮这一论点不仅是一个人的孤见，它竟取得了大批吕祖谦门人的支援。朱熹深感事态严重，于是不得不起而辩驳之。《语类》论及陈亮曾说：

> 吕伯恭乌得为无罪？恁地横论，却不与他剖说打教破，却都自被包裹在里。今来伯恭门人却亦有为同父之说者，二家打成一片，可怪。（卷一二三《陈君举。陈同父、叶正则附》）

在争辩中朱熹第一次诉诸上古尧、舜以来“道体”的发见与传承，作为反驳陈亮的论据。在《答陈同甫》第八书中，他说：

> 所谓“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”者，尧、舜、禹相传之密旨也。（中略）夫尧、舜、禹之所以相传者，既如此矣，至于汤、武则闻而知之，而又反之（按：“反之”见《孟子·尽心下》），以至于此者也。夫子之所以传之颜渊、曾参者，此也；曾子之所以传之子思、孟轲者，亦此也。（中略）此其相传之妙，儒者相与谨守而共学焉，以为天下虽大，而所以治之者，不外乎此。（中略）夫人只是这个人，道只是这个道，岂有三代、汉、唐之别？但以儒者之学不传，而尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授受之心不明于天下。……此其所以尧、舜、三代自尧、舜、三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。今若必欲撤去限隔，无古无今，则莫若深考尧、舜相传之心法，汤、武反之之功夫，以为准则，而求诸身，却就汉祖、唐宗心术隐微处，痛加绳削。取其偶合而察其所自来，黜其悖戾而究其所从起，庶几天地之常经，古今之通义，有以得之于我。不当

> 坐谈既往之迹，追饰已然之非，便指其偶同者以为全体，而谓其真不异于古之圣贤也。(《文集》卷三六)

原书甚长，以上我很费了一点功夫，摘录出相关文字，以便读者与前引《中庸序》互相比勘。对照之下，《中庸序》的“道统”论述是以此书为底本，已可以定谳。但是我们还有更坚强的直接证据，足以确立这两个文件的关系。朱熹淳熙十三年《答詹帅(仪之)书》第三通云：

> 浙中近年怪论百出，骇人闻听，坏人心术。强者唱，弱者和，谣衍四出，而颇亦自附于伯恭。

此即指上一年与陈亮争“王霸”之事，前引《语类》责“吕伯恭乌得为无罪”一条可证。《答书》末又曰：

> 《中庸序》推本尧、舜传授来历，添入一段甚详。(《文集》卷二七。按：王懋竑定此书作于“乙巳”，即淳熙十二年，当是以朱、陈争辩之年为据。见《朱子年谱》“淳熙十六年二月甲子”条。陈来据内证定为十三年，更精密。见《朱子书信编年考证》，上海人民出版社，1987年，页二三八)

这一句话重要无比，完全证实了朱熹建立尧、舜、三代的“道统”是针对着陈亮为后世(包括宋代)“骄君”助威的议论而来。

上面澄清了《中庸序》的历史背景，接着让我们更深入一层分析朱熹关于“道统”与“道学”的划分。根据前引《答陈同甫》书，他显然认为无论是尧、舜、禹相传的“道统”或孔子以下的“道学”都是和“治天下”紧密连系在一起的。以答书与《中庸序》互相印证，“道统”与“道学”同具有深刻的政治涵义，是可以断定的。以“道统”言，朱熹之所以全力建构一个“内圣外王”合一的上古三代之“统”，正是为后世儒家(包括他自己在内)批判君权提供精神的凭借。因此“尧、舜相传之心法，汤、武反之之功夫”变成了君德成就的最高标准，可以用来“就汉祖、唐宗心术隐微处，痛加绳削”。再就“道学”言，他之所以强调孔子“继往圣，开来学”也首先着眼于“治天

下"这件大事。孔子所"继"的是"尧、舜、禹相传之密旨"，所"开"的则是阐明此"密旨"(或"心法")的"道学"。《答陈同甫》书说："此其相传之妙，儒者相与谨守而共学焉，以为天下虽大，而所以治之者，不外乎此。"这句话便是《中庸序》中"道学"两字的确解。但是这句话的言外之意则更值得重视：上古"道统"的"密旨"不但保存在"道学"之中，而且不断获得新的阐发，因此后世帝王欲"治天下"，舍此便无所取法。这是朱熹的微言大义，旨在极力抬高"道学"的精神权威，逼使君权就范。不用说，这里的"道学"包括了周、张、二程至朱熹本人的最新发展，并不限于从孔子至孟子的古典阶段。总之，《中庸序》和《答陈同甫》的共同基调是用"道"来范围"势"，包括消极的和积极的两方面：消极方面是持"道"批"势"，积极方面则是引"势"入"道"。后一方面更是宋代理学家所共同寻求的长程目标。从这一角度看，道学(或理学)在中国儒学史上虽具有突破性的成就，但仍是宋代士大夫政治文化的一个组成部分。关于这一点，下面将续有讨论，暂不多及。

《答陈同甫》书屡次提到"密旨"、"心法"，这是关于尧、舜、禹对"道体"掌握的一种描写。这更证实了前面的观察：朱熹在讨论"道统"时，特别突出"道体"的首要性。最后我们必须再深入一层，澄清"道体"与"道统"之间的特殊关联。由于这是宋代理学中一个普遍现象，下面在分析朱熹的个案之后，我们将略引陆九渊的观点作一比较。但"道体"究竟何所指？这是首先需要弄清楚的问题。佛家有一首偈云："有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋。"朱熹曾引之，认为这是"佛氏之学与吾儒有甚相似处。"(《语类》卷一二六《释氏》。按：此偈传是鹤林寺僧寿涯授与周敦颐，未必可信。章炳麟指出语出《老子》，甚是。见《国学说略》，香港，1972 年，页一四六)宋代理学家心中的"道体"即是此"物"。一言以蔽之，"道体"是指一种永恒而普遍的精神实有，不但弥漫六合，而且主宰并规范天地万物("能为万象主")。他们用种种形而上概念为"道体"的描述词，如太极、天理、理、性、心等皆是。追究到底，"道体"的最主要功用是为天地万物提供了秩序，所以朱熹说："若

无太极，便不翻了天地！”（《语类》卷一）“道体”虽是宇宙的本然秩序，但最早发现“道体”而依之创建人间秩序的则是“上古圣神”。《中庸序》正式提出的“道统”说便是为上古“道体”的传承整理出一个清楚的谱系，以凸显孔子以下“道学”的神圣源头之所在。自道、治分离以后，“道体”的阐发已转入儒家之手，即刘宗周所谓“孔、孟不得已而分道统之任”。正是在这个意义上，朱熹才能肯定“道学”直接继“道统”而起。《中庸序》代表了他长期思考“道统”问题所得的最后定本，“道体”则构成了其中的主轴。《中庸序》为了说明“道统之传”，首先举“允执厥中”一语为“尧之所以授舜”的证据，其次则引“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”四句为“舜之所以授禹”的证据。这岂不明明是以“道体”的传衍界定“道统”的授受吗？然而舜又为什么在尧的一句之外，再添上三句呢？《中庸序》的解答是：非如此便不能充分说明原来一句的涵义。这一解答含蕴着一个重要的弦外之音，即关于“道体”的阐释必然愈后而愈详。明眼的读者不难看出：这正是朱熹暗中为后世的“道学”（从孔、孟至宋代）奠定所谓“传道正统”的地位。打穿后壁说，上古圣王所发现和实践的“道体”，通过宋代道学家（包括朱熹自己在内）的阐释，已取得与世俱新的意义。在位君主只有掌握了当代“道学”所提供的“治天下”的原则，才能使自己的统治合乎“道”。这是理学家所谓“致君行道”的主要涵义。（见《朱熹》第八章）朱熹之所以不避讥嫌，每次见孝宗必言“正心、诚意”（见《朱子年谱》卷三下淳熙十五年六月壬申条），便是因为他深信《大学》的格、致、诚、正是通向“道体”（明明德）的不二法门。这也是他必须为《大学》“致知在格物”一语作《补传》的终极原因。《补传》解“致知在格物”而归宿于“即物穷理”“以求至乎其极”，这当然是因为他认“理”为“道体”；“至乎其极”则指“太极”，因为“太极者……理之极至者也。”（《语类》卷九四）。朱熹向孝宗所陈的是经过周、张、二程和他自己重新阐明的“道体”，这是无可置疑的。然而这不仅朱熹为然，对于“道体”的体认与朱熹不同的陆九渊，也是如此。九渊说：

> 自古圣贤发明此理，不必尽同。如箕子所言（按：此指《尚书·洪范》），有皋陶之所未言；夫子所言，有文王、周公之所未言；孟子所言，有吾夫子之所未言；理之无穷如此。（《象山先生全集》卷三四《语录上》）

这与《中庸序》所谓“尧之一言……而舜复益之以三言者，则所以明夫尧之一言，必如是而后可庶几”云云，意思完全相通；可知他心中的“道统”传承也以“道体”（“此理”）为枢纽，不过他所谓“此理”指“心即理”而已。由于他的“道体”是“心”，而不是“即物穷理”之“理”，因此他并不认同于格物、致知、正心、诚意一套渐进的功夫论。所以他说：

> 诸公上殿，多好说格物，且如人主在上，便可就他身上理会，何必别言格物。（同上）

九渊此语并非泛论，而是本于他自己的轮对经验。他在淳熙十一年轮对第一劄中，曾引唐太宗与魏征君臣之间“不存形迹”的故事，并强调太宗初责魏征直谏，旋复自悔的美德。（见《全集》卷一八《删定官轮对劄》）下面则是他追忆当时对答的情况：

> 轮对第一劄……读“不存形迹”处，上曰：“赖得（太宗）有所悔”，连说，“不患无过”之意甚多。答：“此为尧、为舜、为禹、汤、为文、武血脉骨髓，仰见圣学。”（同上卷三五《语录下》）

此即“就他身上理会”一语的现身说法。九渊唯信“此心”，不主向外“格物穷理”，所以轮对时专就孝宗之“心”的动向，随机应答。从这一点上观察，上引九渊答语尤不可轻轻放过。他恭维孝宗的“圣学”得尧、舜、禹、汤、文、武的“血脉骨髓”，自然是指“此心”而言，可是却和他平素持论，有微妙的出入。淳熙二年鹅湖之会，陆九龄赋诗有“古圣相传只此心”之句，现在九渊答语便全用此意。但当时九渊则特指此句“微有未安”，所以他的和诗改作“斯人千古不磨心”。（见卷三四《语录上》。按：盛如梓《庶斋老学丛谈》卷中之上，此句作“斯人千载最灵心”。）可知他之所以对“古圣传心”感到“微

有未安”，实由于他所构想的“心”即是“道体”，原不在时空之内。然而面对皇帝，他却不能不引用“道统”的权威，以期收进言之效。陆九渊与朱熹对于“道体”的体认虽有“心”与“理”之根本差异，但在作“致君行道”的努力时，他们所采取的论证方式几乎如出一辙。我们可以归纳出下面三个基本相同之点：第一，他们都企图说服皇帝，“道体”作为最高的精神实有，为宇宙提供了一种本然的秩序，所以怎样掌握此“道体”（无论是“太极”或“此心”）构成“治天下”的“大本”。第二，此“道体”在洪荒初辟之际便已为当时“圣神”如伏羲所窥破，因而创建了一个合乎“道”的人间秩序。尧、舜、禹、汤、文、武、周公则不断深入体会此“道体”的精微之处并随着时世的推移而更新此秩序。这便形成了朱熹《中庸序》中所谓“道统”。朱、陆都必须肯定此“道统”已出现在上古三代，然后才能理直气壮地要求后世皇帝“行道”。这是十分明显的。第三，朱、陆向皇帝进言时，同以“道体”与“道统”互为支援，以增强论证的说服力。理由很简单：如果没有“道体”，则“道统”根本无从出现；如果没有“道统”，则“道体”只是孔子以下“道学”的“空言”，不足以保证它可以落实为人间秩序。但他们两人在这一点上又有极可注意的同中之异。前已指出，陆九渊相信“此心”超越时空，所以对其兄“古圣相传只此心”之说略有保留，唯独在轮对中他竟特别强调尧、舜以下古代圣王的“血脉骨髓”。朱熹则恰好相反。他平时论学，要人从格物、致知入手，然后逐步上达于“道体”，然而在“封事”与“奏劄”中却反复申说“允执厥中”、“惟精惟一”、“人心道心”诸义，唯恐孝宗不能领悟“道体”。可见朱、陆两人殊途同归，在“致君行道”的场合，他们都同样强调“道体”与“道统”是一事之两面，二者之间的关系很像程颐所谓“体用一源，显微无间”。（见《易传序》）他们的弦外之音也是很清晰的：道、治分裂以后的人君唯有通过对“道体”的掌握才有可能继承上古圣王的“道统”，这当然非乞援于“道学”不可。在这一特殊语境中，“道体”与“道统”已直接和“治道”挂钩了。

通过上面的检讨，我们大致可说：在宋代理学家的理解中，“道

体”构成了“道统”的精神内核，而上古“道统”的出现则为“道体”可以“散为万事”，化成人间秩序，提供了“历史的见证”。从现代的史学观点看，这个上古“道统”系谱，自然彻头彻尾是一种虚构，只能归于所谓“托古改制”一类。“言必称尧、舜”是儒家的老传统，孟子已然。（《孟子·滕文公上》）；宋代理学家则有系统地发展了这一倾向。但是从理学家的著作和语录来判断，他们似乎确实相信宇宙间有一个“能为万象主”的“道体”，也相信上古三代曾存在过一个“道统”秩序。换句话说，“道体”与“道统”是他们的真实信仰或基本预设；离开了这一信仰或预设，他们关于人间世界的意义系统便解体了。所以朱熹对个别经典文件虽时时流露出批判的意识，但这一批判精神从未施之于和他的信仰或预设直接相关的文本上面。陆九渊抱“六经注我”的态度，似较能摆脱经典的缠缚，所以他敢说“《易系》决非夫子作。”（见《朱子语类》卷一二四《陆氏》。按：这大概是受欧阳修《易童子问》的影响，见《欧阳文忠公集》卷七六—七八）他也不信“一部《礼记》，凡‘子曰’皆圣人之言。”（《象山集》卷三五《语录下》）但是他的疑古精神却专门投向朱熹的经典根据，而不反求诸已。因此他对《孟子》中所言则深信不疑，包括关于尧、舜、三代的想象。《与赵然道》第三书，云：

姬周之衰，此道不行（《象山全集》卷一二）

《语录上》有一条云：

古者势与道合，后世势与道离。（同上卷三四）

这明明是肯定“道”曾行于上古三代，其文献根据主要即在《孟子·尽心下》最后一章，而此章正是“道统”说的原型。《语录》中的话更与朱熹的“道统”、“道学”之分完全一致。“势与道合”即《中庸序》中的“道统”，“势与道离”之后才有孔子以下“道学”的兴起。朱、陆两人代表了南宋理学的两大宗派，对于“道体”的理解截然不同，但关于“道”已大行于尧、舜、三代的传说则同样深信不疑。这恰足说明“道体”、“道统”是理学家的共同信仰或基本预设，不限于一

二人，朱熹一派不过在建立“道统”系谱这件事上更认真罢了。尽人皆知，理想化的古史已为现代考古学与史学所彻底摧破，上古“道统”无论作为信仰或预设显然失去了存在的基础。但是如果我们能暂时将现代历史意识搁置起来，不犯时间错置的谬误，则这一信仰或预设在 19 世纪末叶以前的有效性毕竟是无法否认的。由于每一时代的思想都必然始于某些基本信仰或预设，我们最后要追问的是宋代理学家为什么要相信或预设上古曾出现过“道统”？至于此说今天在史学上已不能成立反而是一个不相干的问题。

陈荣捷《新道统》论《中庸序》说：

> 《中庸章句序》不特首用“道统”之词，又于道统内容，以哲学思想充实之。从此而后，道统乃成为一哲学范畴。（中略）以道心人心十六字诀释道统，使有确定之哲学意义，实为一极有价值之贡献。（见《朱子新探索》，台北，学生书局，1988 年，页四三〇——一）

他在《朱熹集新儒学之大成》一文中论此《序》也说：

> 即道统之绪，在基本上乃为哲学性之统系而非历史性或经籍上之系列。进一步言之，即道统之观念，乃起自新儒学发展之哲学性内在需要。（见《朱学论集》，页一七）

陈先生从哲学史的观点一再强调，朱熹对道统的贡献主要在赋予它以哲学的内容，这毋宁是一个很自然的解释，并且也具有一定的根据。但是他显然没有注意到《中庸序》中有“道统”与“道学”两个不同的概念。他笔下的“道统”两字是黄干以后的新用法，与《中庸序》中的原有概念，颇有距离。因此他的两个基本论断——“道统乃成为一哲学范畴”和“道统之观念乃起自新儒学发展之哲学性内在需要”——都有进一步分析的余地。

问题的起点仍在朱熹关于上古“道统”与孔子以下“道学”这两大阶段的划分，这是前面已经讨论过了的。在“道学”阶段，朱熹的

建构重点显然是放在周、张、二程到他本人这一谱系上面，以奠定其“传道正统”的地位。专就这一截的谱系说，陈先生的两个论断可以有部分的适用性，但若推至《中庸序》的上古“道统”，则不免多扞格难通之处。前面已分析过，尧、舜、三代形成了一个内圣外王合一的“道统”，是宋代理学家的共同信仰或基本预设，所以朱熹与陆九渊在这一问题上并无根本分歧。以虞廷十六字解释尧、舜、禹相传之“道”也不是朱熹一人的独见。陆九渊有《人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中》一条讲义，略云：

> 知所可畏而后能致力于中，知所可必而后能收效于中。夫大中之道，固人君之所当执也。（中略）则舜、禹之所以相授受者岂苟而已哉！（见《象山全集》卷三二《拾遗》）

这和朱熹《中庸序》所说基本上并无二致，而“人君之所当执”一语则更证实了他也认定这十六字是尧、舜、禹相传关于“治天下”的要诀。朱熹答“允执厥中”之问，说得更明白：

> 尧当时告舜时，只说这一句。后来舜告禹，又添得“人心惟危，道心惟微，惟精惟一”三句，是舜说得又较仔细。（中略）尧、舜、禹、汤、文、武治天下，只是这个道理。圣门所说，也只是这个。……大概此篇（按：指《大禹谟》）所载，便是尧、舜、禹、汤、文、武相传治天下之大法。（《语类》卷七八《尚书一·大禹谟》）

此条是黄义刚录“癸丑以后所闻”（即绍熙四年，1193），恰好可以作为《中庸序》的注解。可证朱、陆引此十六字同是赋予“道统”以明确的政治意义。《语类》中“圣门所说，也只是这个”一语则更值得注意；朱熹竟在不经意处透露出他内心的想法：孔子以下“道学”的中心关怀也仍然是“治天下”。这里我们再度看到：《中庸序》划分“道统”与“道学”为两个不同的范畴，实含有微妙而深刻的意义。明、清以来，论道统者已渐昧于此一分别，往往“上自尧、舜、禹、汤、文、武，下及周、程、张、朱……统而一之。”（见张伯行《道统录·

序》）为了彻底澄清这一问题，让我略引资料，追溯“道统”、“道学”之辨的源与流，以见其与宋代政治文化的历史关联。

朱熹《中庸序》中“道统”与“道学”之间的区分，并不是自出心裁，它的来源是程颐《明道先生墓表》，原文有一段云：

> 周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。无善治，士犹得以明夫善治之道，以淑诸人，以传诸后；无真儒，天下贸贸焉莫知所之，人欲肆而天理灭矣。（见《程氏文集》卷一一）

引文中“圣人之道”即朱熹所谓“道统”，“圣人之学”即所谓“道学”，这是再清楚不过的分别了。但是若没有《中庸序》的详细发挥，我们匆匆读过，便很容易忽略过去。“无善治，士犹得以明夫善治之道”这句话则是对孔子以下的“道学”所作的描述。程颐在这里将“道学”的主要内容规定为“明夫善治之道”，也皎然无疑。这又是朱熹“圣门所说，也只是这个”一语的根据。

“道统”、“道学”之辨的起源既明，接着让我们再就流衍的问题略作申论。前引杨维桢、刘宗周之说已可证《中庸序》的微言大义，在后世尚有解人。现在我们还可以从另一完全不同的角度论证此《序》的影响，宋、元之际的熊鉌（1247—1312）在《祀典议》中说：

> 又尝闻之：天子大学祀典，宜自伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武。自前民开物，以至后天致用，其道德功言，载之六经，传在万世，诚后世天子公卿所宜取法者也。若以伏羲为道之祖，神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武各以次而列焉。皋陶、伊尹、太公望皆见而知者，周公则不惟为法于天下，而《易》、《诗》、《书》所载，与夫《周礼》、《仪礼》之书，皆可传于后世。至若稷之立极陈常，契之明伦敷教，夷之降典，益之赞德，傅说之论学，箕子之陈范，皆可以与享于先王者。天子公卿所宜师式也。以此秩祀天子之学，礼亦宜之。若孔子实兼祖述宪章之任，集众圣大成。其为天下万世通祀，则首天子，下达夫乡学。春秋释奠，天子必躬亲蒇事……教化本原，一正于

上，四方其有不风动也哉？（《熊勿轩先生文集》卷四）

熊鉌是元初最崇敬朱熹之一人，此处论祀典也深得其遗意；他所建议的两大祭祀系统便分别代表了“道统”与“道学”。上古道治合一下的圣君贤佐是天子公卿所特祀的对象。孔子虽有“德”无“位”，但因为他是“道学”的创始者，所以应该享受“天下万世通祀”。何以祀孔子仍必须从天子始呢？这是因为“仲尼祖述尧、舜，宪章文、武”（《中庸》第三十章），保存并阐明了上古“众圣”的治道。总之，熊鉌《祀典议》完全据《中庸序》立说，读第一段颜、曾“独得其宗”语，即可断定。但此文叙上古“道统”之始却隐含着一个微妙的歧点，不能不稍作分疏，以释读者之疑。他既以“伏羲为道之祖”，又引《中庸》“祖述”之语，那么“道统”究竟是始于伏羲呢？还是尧、舜呢？其实这一歧点也承自朱熹，不应由他负责。前面我们已看到，朱熹曾屡次把伏羲定为“道统”的始建者，这与他对“道体”的认识有关，因为既以“太极”为“道体”，自不能不以《易·系辞》为根据而敷衍所谓伏羲氏“始作八卦”之说。专就这一点说，他的“道统”也许带有“哲学性”如前引陈荣捷所云。但以伏羲开创了上古“道统”，北宋已然，尽管当时尚无此名词。石介《复古制》（《徂徕石先生文集》卷六）和王安石《夫子贤于尧舜》（《临川先生文集》卷六七）都是这样讲的。朱熹也可能只是引用相沿已久的成说。无论如何，他讨论治道则必以虞廷十六字为“道统”之始，《中庸序》及《答陈同甫》书，都是显证。事实上他不仅已察觉到此一歧点，并且提出了明确的解答。他说：

尧是初头出治第一个圣人。（《语类》卷一二《学六·持守》）

这一句话祛除了我们的疑惑：以“道体”言，他奉“伏羲为道之祖”，但以“治天下”言，尧才是建立“道统”的“第一个圣人”。我相信，这也是熊鉌的基本看法。但是除了《祀典议》之外我们还能找到证据，说明他确实掌握了朱熹关于“道统”与“道学”的划分吗？答案是肯定的。他在《送胡庭芳后序》中说：

> 秦、汉以下，天下所以无善治者，儒者无正学也。……儒者无正学，则道不可得而明矣。千五百年，牵补架漏，天地生民何望焉！（《勿轩文集》卷一）

按：胡庭芳名一桂，与熊鉌同年生，论学甚相得，见《元史》本传（卷一八九《儒学一》）及《宋元学案》（卷八九《介轩学案》）。前二句"无善治"云云本之上引程颐《明道先生墓表》，即"道统"、"道学"之辨的源头，后一句"牵补架漏"出于朱熹《答陈同甫》第六书，则恰是《中庸序》的背景文本之一。事之难能而巧合如此，这更加强了前面关于《祀典议》的思想渊源的推断。我们有充足的理由相信，熊鉌对于朱熹划分"道统"与"道学"的政治涵义，必有深切的体会。但与杨维桢、刘宗周不同，他是最早从祀典的特殊角度发挥这一涵义的人。明初宋濂《孔子庙堂议》则对熊说特加表扬，其言略云：

> 建安熊氏欲以伏羲为道统之宗，神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武各以次而列焉。……当以此祀天子之学。若孔子实兼祖述宪章之任，其为通祀，则自天子下达矣。苟如其言，则道统益尊。（四库本《文宪集》卷二八）

很显然的，宋濂在此正是响应熊氏"尊道有祠，为道统设也"的号召。（亦见《祀典议》。关于熊、宋立说的历史背景，可看黄进兴《毁像与圣师祭》一文，收在《圣贤与圣徒》，台北，允晨，2001 年，页二三九—二四〇及本书第六章第一节）前面已指出，朱熹一方面运用上古"道统"的示范作用以约束后世的"骄君"，另一方面则凭借孔子以下"道学"的精神权威以提高士大夫的政治地位。这是他在《中庸序》中划分"道统"与"道学"的主要用意；熊、宋的建议则是企图将这一构想在国家祀典上表现出来。他们的努力没有得到君权方面的积极回响是可以预知的，但我们却因此对于宋代理学的政治向度获得更深一层的认识。

本节将道学、道统、道体诸观念置于历史脉络中试加清理。由于这些观念的起源与流变涉及种种纠结，互相间的关系也相当复

杂，怎样分疏其间的条理与层次，在撰述过程中曾大费斟酌。篇幅虽已远超出预计，所呈现的仍不过是一个纲领。但这一纲领的建立与本书的主旨关系密切。为了说明这一点，下面我将转变方向，就道学、道统与宋代士大夫政治文化的内在联系提出一些历史的观察。

第三章　古文运动、新学与道学的形成

《朱熹》一书的重点在研究宋代儒学的整体动向与士大夫政治文化的交互影响，朱熹则在其中占据着承先启后的轴心位置。因此道学（或理学）在这一历史过程中究竟发挥了何种功用，是不能不予以澄清的问题。但是与哲学史或思想史的取径不同，我不把道学当做一个与外在世界绝缘的自足系统。相反的，道学只是整体儒学的一部分，而儒学则自宋初以来便随着时代的要求而跃动。（见《朱熹》第六章）关于道学与政治文化之间的关联，本书第五章将续有论述。本章先举宋初至神宗时代两例，然后以此为始点，逐步揭示儒学整体动向的历史背景。第一例是宋初古文运动中道统意识的重建。韩愈最初仿新禅宗的方式"建立道统"时，他的最主要目的是"排斥佛老，匡救政俗之弊害。"（见陈寅恪《论韩愈》，收在《金明馆丛稿初编》，北京，三联，2001年，页三一九—三三二）宋代古文运动的继承者如柳开、孙复、石介、欧阳修诸人在"排斥佛老"一方面仍沿韩愈的方向推进，但在"匡救政俗之弊害"一方面却比韩愈积极多了。他们已不能满足于补偏救弊，而是要求根据"尧、舜、三王治人之道"重新建造政治、文化秩序。这里只引用石介（1005—1045）推重柳开（仲涂，947—1000）的一段话，便足够说明问题了。他在《送刘先之序》中说：

> 圣朝大儒柳仲涂……著书数万言，皆尧、舜、三王治人之道。（中略）仲涂之道，孔子之道也。夫人能知孔子之道，施于天地间，无有不宜。以之治民，以之事君，以之化天下，皆得其序。（《徂徕石先生文集》卷一八）

当时虽无“道统”之名，但这里所指即“道统”之实，决无可疑。石介的话确有根据。真宗即位，柳开《上言时政表》云：

> 宋有天下，今四十年。太祖、太宗精求至理。陛下绍膺大宝，为君知难。若守旧规，斯未尽善；能立新法，乃显神机。（《河东先生集》卷一〇。按：我用四库本与四部丛刊本互校，文字小有异同。又此表也略引于《宋史》卷四四〇本传。包弼德认为“立新法”三字开王安石的先声，亦可备一说。见 Peter K. Bol, “This Culture of Ours”—Intellectual Transitions in T'ang and Sung China, Stanford University Press, 1992, p. 164）

他的门人张景则说：

> 天下用文治，公足以立制度，施教化，而建三代之治。（见《河东集》卷一六《柳公行状》。此处文字从四部丛刊本）

以此两条资料合之石介的评论，宋代儒学的动向与士大夫政治文化的特质都已露出端倪，可与本书上篇有关各章互相印证。

第二个例子是推行改革运动的王安石。《宋史》本传云：

> 熙宁元年（1068）四月，始造朝。入对，帝问为治所先，对曰：“择术为先。”帝曰：“唐太宗何如？”曰：“陛下当法尧、舜，何以太宗为哉？尧、舜之道，至简而不烦，至要而不迂，至易而不难。但末世学者不能通知，以为高不可及尔。”帝曰：“卿可谓责难于君，朕自视眇躬，恐无以副卿此意。可悉意辅朕，庶同济此道。”一日讲席，群臣退，帝留安石坐，曰：“有欲与卿从容论议者。”因曰：“唐太宗必得魏征，刘备必得诸葛亮，然后可以有为，二子诚不世出之人也。”安石曰：“陛下诚能为尧、舜，则必有皋、夔、稷、禼；诚能为高宗，则必有傅说。彼二子皆有道

者所羞，何足道哉？（下略）”（卷三二七）

此年安石是翰林学士。这两次对话一方面显示出上古“道统”对皇帝（神宗）的约束和轨范力量，另一方面则标志着以“有道者”自居的士大夫（王安石）开始登上政治舞台。神宗虽一再谦抑，不敢以尧、舜自居，但最后毕竟为上古圣王的楷模所掀动，所以才有此下惊天动地的一番举动。王安石则抬出一个至高无上的“道”来贬斥唐太宗、诸葛亮和魏征；他毅然以“道”自任的意态是十分鲜明的。嘉祐三年（1058）他上仁宗《言事书》（《临川先生文集》卷三九），还推重唐太宗与魏征的成就，可知这十年之中儒家的改革思潮愈演愈烈之一斑。熙宁五年五月甲午神宗挽留安石辞相位云：

> 卿所以为朕用者，非为爵禄，但以怀道术可以泽民，不当自埋没，使人不被其泽而已。朕所以用卿，亦岂有他？天生聪明，所以乂民，相与尽其道以乂民而已，非以为功名也。……朕，顽鄙初未有知，自卿在翰林，始得闻道德之说，心稍开悟。卿，朕师臣也，断不许卿出外。（李焘《读资治通鉴长编》卷二三三）

《宋史》所载熙宁元年的对话，与李焘《长编》所记若合符节，可以信为实录。又考王安石《虔州学记》云：

> 若夫（士之）道隆而德骏者……虽天子北面而问焉，而与之迭为宾主。（《临川先生文集》卷八二）

可知他在熙宁元年向神宗讲论“道德”即是实践他平素所深信不疑的儒家原则；神宗称他为“师臣”恰好证明他两人之间的关系是“迭为宾主”。这句话后来曾引起重大的争议，《朱熹》第三章论之已详。（可参看蔡上翔《王荆公年谱考略》卷一一治平元年条）

以上所举二例恰好分别代表了北宋儒学发展的两个主要阶段，二程所创建的道学则与王安石同时而略迟。接着我要论证这两阶段儒学动态的基本区别，及其与道学之间的分歧，然后再将三者联系起来作一整体的观察。从柳开到欧阳修的初期儒学，一般

称之为“宋初古文运动”，这是唐代韩、柳古文运动的直接延续。这一运动的倡导者“因文见道”，对韩愈的道统观进行了有力的传播，使它成为宋代儒学的基本预设之一，他们甚至将韩愈列入孟子以后的道统谱系之内。但是无论是与王安石或二程相对照，他们的注意力还没有贯注在“道德性命”之类的“内圣”问题上面，柳开、孙复、石介诸家文集都可以取证。其中最极端的代表则是欧阳修。他是古文运动中最有成就的一员健将（见《宋史》卷四三九《文苑传序》），但对“内圣”之学却采取了相当消极的态度。他一则疑《系辞》“非圣人之作”（《欧阳文忠公文集》卷七八《易童子问》卷三），再则疑《中庸》的“虚言高论”为“传之谬”。（卷四八《问进士策》三首之三）这样一来，后来道学家立说的两个主要据点竟被他一笔勾销了。他还提出了一个非常著名的论断：“性非学者之所急，而圣人之所罕言。”（卷四七《答李诩第二书》）这更是他拒绝开拓“内圣”领域的确证，难怪朱熹虽推重他的多方面的儒学成就，却也不能不说他“于道体犹有欠阙”。（《文集》卷三八《答周益公》第三书）

王安石则代表了北宋中期儒学的主要动向，即改革运动的最后体现。与古文运动的代表人物相较，他表现出三点显著不同之处：其一，他虽然接受了韩愈的古代道统论，但已不像古文运动领袖那样尊韩了。嘉祐元年（1056）欧阳修《赠王介甫》有“吏部文章二百年”之句，这是当时对他最高的赞美了（《欧阳文忠公文集》卷五七），但他的答诗竟说：“他日若能窥孟子，终身何敢望韩公。”（《临川先生文集》卷二二《奉酬永叔见赠》）越过韩愈，直承孟子，是理学家的共同抱负（如程颢、陆九渊），他在这一点上实开风气之先。第二，他发展了一套“内圣”（即所谓“道德性命”）和“外王”（即“新法”）互相支援的儒学系统。（详下）第三，由于因缘凑合，他获得“致君行道”的机会，使儒学从议论转成政治实践。最后这一点人所共知，不待更有所论证。现在让我们再讨论王学与二程道学的关系。关于安石的“外王”构想，二程最初是积极赞助者，所以熙宁二年程颢曾出任三司条例司的属官。但在“内圣”领域中，双方自始便格格不相入。兹特选两则极有趣的记载，聊以示例。第一

则是大家都熟悉的，程颢曾对王安石说：

> 公之谈道，正如说十三级塔上相轮，对望而谈曰，相轮者如此如此，极是分明。如某戆直，不能如此，直入塔中，上寻相轮，辛勤登攀，逦迤而上，直至十三级时，虽犹未见相轮，能如公之言，然某却实在塔中，去相轮渐近，要之须可以至也。至相轮中坐时，依旧见公对塔谈说此相轮如此如此。（《程氏遗书》卷一《二先生语一》）

此节出自李吁所记，程颐生前曾认可李录为“得其意”，故这几句话的可信度很高。虽然如此，若与另一则记事互勘，则其间似仍有待发之覆。晁说之(1059—1129)《答袁季皋先辈书》云：

> 昔王荆公排明道曰：“伯纯之学善矣，其如入壁何?”明道曰：“拙状如壁，不可入也。公则如捕风矣。”一日荆公又戏明道曰：“伯纯纵高，不过级级至十三级而止耳。”明道谢之曰：“公自十三级而出焉，上据相轮，恐难久以安也。”(《景迂生集》卷一五)

晁说之，元丰五年(1082)进士，是司马光晚年的得意门人(见《宋元学案》卷二二《景迂学案》)，所得传闻都确有根据，“入壁”、“捕风”之说也见于《程氏遗书》卷一九，文字小异，但显出于另一史源。引文中“排明道”之“排”字不是“排斥”，而是用《世说新语》之“排调”(按：“排”即“俳”之讹文)，也是“戏谑”之意。这两次开玩笑的话当然发生在王、程政治合作的时期(熙宁二年)，但二人论学不合，已充分暴露出来了。“入壁”之喻大概指程颢之学钻入一牢不可破的壁垒(《遗书》云：“言难行也”)，程颢以“捕风”反讥则似说安石未曾见“道”。但关于“相轮”之喻，这两则记载颇有不同。依晁《书》，这次发难者仍是安石；他好像自负已攀登“相轮”，而讥程颢尚停留在塔之第十三层。此可据程颢答语而定。不过二说虽异，却未必不能并存，因为语录“公之谈道”云云也许是程颢在答语后所下的转语，即反过来“以子之矛，攻子之盾”。程氏语录此条，几乎无人不

知，但若不与晁氏所记参伍以求，则只是片面孤证，将渺不得当时语境之所在。今兼观并览，可知安石实以“道”自负，而程颢的道学系统已成，也一步不让；两家的根本分歧发生在关于“道”的认识上面，是十分清楚的。陆九渊批评朱熹，一则曰：“学不见道，枉费精神”，再则曰：“揣量模写之工，依放假借之似”（均见《象山全集》卷三四《语录上》），程颢对安石的看法大致正与之相似。

王安石与程颢的争辩决不能等闲视之，这象征着此下一个世纪王氏“新学”与二程“道学”在政治文化领域中互争霸权的开始。如所周知，自崇宁元年(1102)禁元祐学术至靖康元年(1126)除禁，这是王学定于一尊的时期。但南渡以后，通高宗一朝，王学事实上仍执政治文化的牛耳，这一点则似乎尚未受到足够的注意。绍兴二十六年(1156)六月乙酉，高宗与叶谦亨有下面一段对话：

> 秘书省正字兼实录院检官叶谦亨面对言：“陛下留意场屋之制，规矩一新。然臣犹有虑者，学术粹驳系于主司去取之间。向者朝论专尚程颐之学，有立说稍异者，皆不在选。前日大臣则阴佑王安石，而取其说稍涉程学者，一切摈弃。夫理之所在，惟其是而已。取其合于孔、孟者，去其不合于孔、孟者，可以为学矣。又何拘乎？愿诏有司，精择而博取，不拘一家之说，使学者无偏曲之弊，则学术正而人才出矣。”上曰：“赵鼎主程颐，秦桧尚安石，诚为偏曲。卿所言极当。”于是降旨行下。(《建炎以来系年要录》，卷一七三)

赵鼎在相位先后不过四年(1134—1138)，秦桧则首尾近二十年(1131—1132;1138—1155)，王学的势力远超过程学，毫无可疑。甚至迟至孝宗初年，王学在朝廷上的地位仍无动摇的迹象。李心传《道命录》记魏掞之(1116—1173)事云：

> 干道四年(1168)建阳魏掞之元履为太学录，释奠先圣，职当分献先贤之从祀者。先事白宰相，言王安石父子以邪说乱天下，不应祀典；河南二程，唱明绝学，以幸方来，其功大。请言于上，罢安石父子勿祀，而追爵二程先生，使从食。宰相陈

> 魏公康伯不可，且谕元履姑密之。元履曰："此事何以密为？"丞相曰："恐人笑君尔！"盖程学不为当路所知如此。（见卷四之末）

按：干道四年时陈康伯（1107—1265）的墓木已拱，此时宰相是陈俊卿（1113—1186），故文中"康伯"实为"俊卿"之字误。朱熹《国录魏公墓志铭》（《文集》卷九一）与《宋史》本传（卷四五九《隐逸下》）都记载了这件事，唯无"姑密之"以下对答之语，而此数语则最是关键所在，足以反映王学与程学当时地位悬殊的实况。陈俊卿是最初识拔魏掞之的人，稍后也曾屡荐朱熹，晚年更要求朱熹为他的孙儿介绍道学入门的典籍。（见朱熹《与陈丞相别纸二》《文集卷二六》）他的同情偏于程学一边，绝无问题。他不肯接受魏掞之的建议，当然是因为他感到王学的势力仍支配着多数朝臣，远非程学所能抗衡。这个建议一旦提出，只能招来讪笑罢了。为什么干道四年时王学还具有如此巨大的影响力呢？这便必须联系到前引叶谦亨的奏议和高宗的断语。在秦桧长期执政下，科举取士一方面仍主王氏"新学"，另一方面则一再禁所谓程氏"专门之学"（详见《道命录》卷四）。所以孝宗初年朝臣必多出身王学之人，这种思想空气不是短期内所能改变的。大概从干道初年起，由于张栻、吕祖谦、朱熹等人的努力，程学才逐渐进占了科举的阵地。淳熙以后"道学"转盛，实与科举有极大的关系。个别理学家虽偶发"举业妨道"的感叹，但理学士大夫作为一个群体而言，却随时都在争取考试的大权。不但宋代如此，明代也是一样。王守仁也曾说过"科举妨道"一类的话，但王门士大夫如徐阶（1503—1583）入阁为次辅之后，因掌握了科举的运作，试官出题便不守程、朱义理，而改从"良知"新说了。（可参看 Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, University of California Press, 2000, PP. 412-4.）最近发现的《颜钧集》更进一步证实了阳明学的传播与科举文化有密不可分的关系。颜钧（山农，1504—1596）讲他特有的《大学》、《中庸》之教，主要以地方生员、乡试、会

试士子以及监生等为对象。兹举一例，以概其余。他自记嘉靖三十五年(1556)讲学北京灵济宫的情况如下：

> 时徐少湖名阶，为辅相，邀铎(按：颜钧初名"铎")主会天下来觐官三百五十员于灵济宫三日。越七日，又邀铎陪赴会试举人七百士，亦洞讲三日。如此际会，两次溢动。(黄宣民点校，《颜钧集》，北京，中国社会科学出版社，1996，卷三《自传》，页二六)

考徐树丕《识小录》卷二《讲学》条云：

> 灵济宫讲学莫盛于嘉靖癸丑、甲寅(1553—1554)，盖徐阶、欧阳德、聂豹等主之。缙绅附之，辄得美官。

与颜钧所记，情事与时间无不相合。徐阶为辅相始于嘉靖三十一年壬子(1552)，可见他进入执政行列之后立即运用他的政治影响力发展阳明学，而科举制度则是其中一个最重要的媒介。总之无论是16世纪中叶以后阳明学压倒程、朱官学，或12世纪下半叶二程"道学"取代王氏"新学"，科举制度都在一定程度上发挥了推波助澜之力。这是一个十分复杂的历史问题，必须另有专论处理。但本章论宋代道学与政治文化的互动关系，对此不能完全避而不谈，因为这是二者之间内在关联的一个重要环节。

通过上面关于初期古文运动与中期改革运动的分析，我们现在才能确切说明本书为什么将道学或理学看做宋代儒学整体动向的一个部分或一个阶段。从现代的观点说，古文运动属于文学史，改革运动属于政治史，道学则属于哲学史，不但专门范围互别，而且在时间上也各成段落，似乎都可以分别处理，不相牵涉。但是深一层观察，这三者之间却贯穿着一条主线，即儒家要求重建一个合理的人间秩序。古文运动首先提出"尧、舜、三王治人之道"的理想，奠定了宋代儒学的基调。以王安石为代表的改革运动则向前踏进了一大步，企图化理想为现实。这在上文已交代过了，不再重复。接着应该讨论的是道学与这两个运动之间的传承关系。上面

主要强调了其中分歧的一面，特别是古文运动诸人偏重“外王”而少涉“内圣”，王安石则在“内圣”领域中与程颢针锋相对。但是调换方向看，则相成也恰恰寓于相反之中。重建人间秩序既然仍是道学的中心任务，则道学与古文运动、改革运动同在北宋儒学的大潮流之中，自是不在话下。概括言之，北宋儒学复兴之初，古文运动倡导者已根据他们理想中的上古三代，发出重建秩序的呼声。这一呼声的原动力则是长期混乱下民间期待文治秩序的迫切心理。（见《朱熹》第六章）初期儒学的关怀大体偏重在政治秩序方面，对于“道德性命”之说则测涉未深；易言之，“外王”为当务之亟，“内圣”可且从缓。但至迟在改革运动的高潮时期，“内圣”和“外王”必须兼备的意识已出现了，王安石便是一个最典型的例子。他以“道德性命”之说打动神宗，这是他的“内圣”之学；他以《周官新义》为建立新秩序的根据，这是他的“外王”理想。道学的创建人如张载、二程与王安石属于同一时期，就响应古文运动领袖重建秩序的号召而言，他们与安石无异。但王氏“内圣外王”系统的完成与流传毕竟抢先了一步，这便成为道学家观摹与批评的对象。所以从儒学的整体发展说，“新学”超越了古文运动，而道学也超越了“新学”，确是一层转进一层。王安石曾对神宗指责欧阳修说：

> 如欧阳修文章于今诚为卓越，然不知经，不识义理，非《周礼》，毁《系辞》，中间学士为其所误，几至大坏。（《续长编》卷二一一熙宁三年五月庚戌条）

可证他仅称赏欧阳修的文章，但轻视他的经学和“义理”。欧阳修疑《系辞》甚重，疑《周礼》则较轻（见《文忠集》卷四八《问进士策三首》之一）；虽然在今天看来，其疑甚当，当时却触犯了安石“新学”的经典根据。但文献考证在此是题外的话。无论如何，在同时代儒者的眼中，王安石的《三经新义》和《易义》等都是重大成就，非欧阳修所能及。安石自己更是以“新义”自负，熙宁五年五月甲午，他答神宗关于西北士人之问，说：

> 西北人旧为学究，所习无义理，今改为进士，所习有义理。

> 以学究为进士，于士人不为不悦；去无义理就有义理于所习不为不善。……今士人去无义理就有义理，脱学究名为进士，此亦新法于西北士人可谓无负矣。(《续长编》卷二三三)

在这段话的前面，《长编》记冯京对神宗语有云："闻举人多资王安石父子文字。"(同上)合起来看，可知当时进士应试所援引的其实即是安石所发明的"义理"。考王雱(1044—1076)奉诏助其父整理《诗》、《书》两种"新义"，始于熙宁四年(见《王荆公年谱考略》卷一九熙宁九年七月条)，其中单篇文字必随出随即风行，所以短短一年之内已多为举人所窃用。明白了这一背景，我们才能了解安石为什么如此情不自禁地连用六次"义理"，并肯定这是"新法"对科举的重大贡献。两年前他批评欧阳修"不知经，不识义理"，当然也是因为他的新经义早已成竹在胸了。《三经新义》与《易义》在有宋一代儒者口中始终是誉多于毁，虽政敌也不例外。他把经学推上了一个"义理"阶段，这是无可否认的事实。(详见全祖望《鲒埼亭集·外编》卷二三《荆公周礼新义题词》及卷四八《记王荆公三经新义事》)

宋代儒学发展至王安石，已越过古文运动而跳上了一个更高的层次，但一直要到朱熹时代，它才达到了完全成熟的境界。此处则只论道学初兴的一段，以展示为什么道学必须看做北宋儒学的整体动向的一个构成部分。前已指出，重建秩序是北宋儒学的主线，古文运动、王氏"新学"和道学都莫能自外。秩序的观念虽然有越来越扩大的倾向，但建立秩序必自政治("治天下"或"治道")始，则以上三派之间并无基本分歧。关于这一点，我们仅就《周礼》一书的流行状况即可得一具体的说明。《周官新义》是王安石改革政治的主要根据，在《三经新义》之中这是他唯一亲笔修成的著作。(见蔡绦《铁围山丛谈》卷三"王元泽奉诏脩《三经义》"条)然而在此之前，范仲淹、石介、李观等已明白提倡仿《周礼》以改制，欧阳修虽疑其文本，却仍然认同《周礼》中的政治、教育理想(见《送张唐氏归青州序》，《文忠集》卷四二)与安石同时代的道学家如张载、程颢尤

其热心于推行《周礼》中的制度。(详见吾妻重二《王安石〈周官新义〉の考察》,京都大学人文科学研究所,《中国古代礼制研究》,1995年3月,页五一五—五五八)政治秩序为当务之急这一意识贯穿于古文运动,王氏"新学"和道学之中,事实具在,无可置疑。

以历史动态说,在仁宗庆历(1041—1048)、皇祐(1049—1053)时期,儒学是在倡导和酝酿政治秩序重建的阶段,重点偏于"外王",尚未深入"内圣"领域。但在神宗即位(治平四年一月,1067)以后,不但秩序重建已进入全面行动的阶段,而且"外王"与"内圣"必须相辅以行的观念也牢固地建立起来了。王安石"新学"和道学同时出现在这一阶段;仅从结构看,不论思想内容,两家的规模和取向可以说是大同小异。这正显示二者是同一儒学潮流的产物。(如果借用目前流行的名词,也不妨说是在同一"谈辩境域""discourse"之中。)然则"新学"与道学之间究竟存在着怎样的关系呢?下面我只能试作一简要的解说,若详加论证,则未免离题太远了。

如果将重建秩序、"内圣"与"外王"相辅,与行动取向定为此一阶段儒学动态的三项主要特征,则我们可以说:在第一和第三项上,"新学"与道学是一致的,二者之间的分歧发生在第二项方面,即"内圣"的性质及其与外王的关系。但关于重建秩序的一致,稍知熙宁变法内情的读者,或不免发生下面的疑问:参与王安石新法运动的道学家如程颢、张载与张戬(字天祺,1030—1076;张载之弟)很早便因争"新法"的利弊而和王安石破裂了,我们如何能说双方在重建秩序方面是一致的呢?对于这一疑难,下面程颐的一段追述便足够解答了:

> 新政之改,亦是吾党争之有太过,成就今日之事,涂炭天下,亦须两分其罪可也。……其时介父(王安石)直以数事上前卜去就,若青苗之议不行,则决其去。伯淳(程颢)于上前,与孙莘老(觉,1028—1090)同得上意,要了当此事。大抵上意不欲抑介父,要得人担当了,而介父之意尚亦无必。……介父之意只恐始为人所沮,其后行不得。伯淳却道:"但做顺人心

> 事，人谁不从也？”介父道：“此则感贤诚意。”却为天祺（张戬）其日于中书大悖，缘是介父大怒，遂以死力争于上前，上为之一以听用，从此党分矣。……以今日之患观之，犹是自家不善从容。至如青苗，且放过，又且何妨？（《程氏遗书》卷二上《二先生语二上》）

这是程颐在元祐之政失败以后追述熙宁的往事，颇有悔恨之意，可见双方的政治分歧出于推行技术的层面，与基本原则无关。在元祐时期他也反对司马光废除王安石的役法（见朱熹《伊川先生年谱》末注引谢良佐语，《程氏遗书》附录）。“青苗”与“免役”是新法中最受争议的两项（见韩琦《论青苗》，收在吕祖谦《皇朝文鉴》卷四四及张方平《论免役钱》，同上卷四七），但程氏兄弟对“青苗”可以放过，对“免役钱”则积极赞成，这还不够说明他们在“外王”方面和王安石保持了基本的一致吗？熙宁之初，儒学在重建秩序方面分成两派，王安石主张全面更新，因此特立“新法”之目，司马光则认为“治天下譬如居室，弊则修之，非大坏不更造。”（《三朝名臣言行录》卷七《司马文正公》）道学家二程兄弟明显地站在王安石的一边。（参看钱穆《论明道与新法》，收在《中国学术思想史论丛（五）》，《全集》本第二十册，页七五—八三）

但在“内圣”方面，二程与安石之间则有不可调和的冲突。上一节所引程颢“对塔说相轮”已接触到这一问题，现在再略作申论。谢良佐（1050—1103）记程颐语云：

> 正叔视伯淳坟，尝侍行，问佛、儒之辨。正叔指坟围曰：“吾儒从里面做，岂有不见？佛氏只从墙外见了，却不肯入来做，不可谓佛氏无见处。”（《程氏外书》卷一二）

我们几乎可以肯定：程颐在其兄坟前说这句话时，心中必有“对塔说相轮”之喻在，因为这两个不同的比喻指向完全相同的结论。这样我们便可以确定程颢的“对塔说相轮”其实即指王安石的“道”是佛而不是儒。这是一个很有根据的批评。熙宁五年五月甲午安石与神宗有下面的对答：

> 安石曰:“……臣观佛书,乃与经合,盖理如此,则虽相去远,其合犹符节也。”上曰:“佛,西域人,言语即异,道理何缘异?”安石曰:“臣愚以为苟合于理,虽鬼神异趣,要无以易。”上曰:“诚如此。”(《续长编》卷二三三)

这段话清楚显示出他们君臣两人都对佛教采取了一种完全开放的态度。神宗在四年之后更明白称释氏为“妙道”,而禅则其“妙法”(见《续长编》卷二七五熙宁九年五月癸酉条),已引于《朱熹》一书《序二》。安石则根本否认当时流行的“佛教乱俗”之说。(见《临川先生集》卷七三《答曾子固书》)他的基本立场决为儒家无疑,但他主张对于佛经以及百家诸子都尽量吸收,这正是因为他深信“精其理之道,在乎致其一。”(卷六六《致一论》)“道理何缘异?”一问便由此出。由于他不肯在儒、释、道之间建筑壁垒,他也同样为老、庄、佛经作过注解。他的《楞严经注》全文已佚,朱熹曾讥笑他解佛经不识“胡语”(即梵文),至少可证他这一类的著作在南宋仍然流传。(《语类》卷一三〇《本朝四》)今存文集中有《答蒋颖叔书》(卷七八),所论大致是天台宗如来藏性有性无的问题。他的造诣如何有待宗门中人判断。这里值得指出的是他确是就佛义本身立论,并不从儒家立场加以批判,如道学家之所为。仅就此一点说,程颢“对塔说相轮”之评尚不失公允。他不但在思想上以佛理加强儒理,而且在行动上也直接受到禅宗入世转向的启发。惠洪(觉范,1071—1128)《冷斋夜话》尝记王安石与同乡后辈朱世英谈话云:

> (公)又曰:“吾止以雪峰一句语作宰相。”世英曰:“愿闻雪峰之语。”公曰:“这老子尝为众生作什么?”(卷一〇《圣人多生儒、佛中》条。关于此事,我已有详考,见《中国近世宗教伦理与商人精神》,台北,联经,1987,页七七—八〇)

雪峰(义存,822—902)的弟子文偃(864—949)创云门宗。云门与天台都大盛于北宋(见陈垣《中国佛教史籍论》,中华书局,1962,页一一五),毋怪安石为雪峰“爱众生”的精神所感动。我们必须牢牢掌握住安石不划儒、释疆界这一重要事实,然后才能认识到道学

(或理学)何以是北宋儒学发展的最高阶段。在道学家如二程的眼中,王安石虽已进入了“内圣”领域并在“内圣”与“外王”之间建立起某种联系(后详),但是他的“内圣”——所谓“道德性命”——假借于释氏者太多,并不是儒家的故物,因此他们给自己所规定的最高历史任务便是将儒家原有的“内圣之学”发掘出来,以取而代之。由此而言,王安石“新学”中的内圣部分对于初期道学的影响是一个必须严肃对待的问题。过去我们一直把王安石与道学家的关系理解为纯粹政治性的,这一传统的偏见现在已到了不能不修正的时候了。我作此论断决不是突发奇想,而是被下面这一段资料逼出来的。元丰二年(1079)吕与叔(大临,1046—1092)记“二先生语”云:

> 今异教之害,道家之说则更没可辟,唯释氏之说衍蔓迷溺至深。今日是释氏盛而道家萧索。……然在今日,释氏却未消理会,大患者却是介甫之学。……如今日,却要先整顿介甫之学,坏了后生学者。(《程氏遗书》卷二上)

二程在这一问题上意见当无分歧,此语谁属,并不重要。《程氏粹言》卷一《论政篇》云:

> 王氏之教靡然而同,是莫大之患也。以彼之才之言,而行其学,故其教易以入人;始也以利从,久则心化之,今而既安矣。天下弊事一日而可革,若众心既定,风俗已成,其何可遽改也?

两条互校,如出一口,同以王安石的“新学”是当时“大患”。元丰二年王安石退居金陵已两三年了,但在思想界的影响仍如日中天。这虽然与科举用《三经新义》取士有很大的关系,但安石之学本身具有一定的吸引力,也是必须承认的。朱熹记程颐的评论云:

> 伊川最说得公道,云“介甫所见,终是高于世俗之儒。”(《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》)

此其明证。上引《二先生语》中,二程确将“新学”看做天字第一号

的思想敌人，尚远在佛教之上，所以才发愤“要先整顿介甫之学”。“整顿”之说并非空话，试读下一条程颐的语录：

> 杨时（1053—1135）于新学极精，今日一有所问，能尽知其短而持之。介父之学，大抵支离。伯淳尝与杨时读了数篇，其后尽能推类以通之。（《遗书》卷二上）

这一条也是吕大临元丰二年所记，与上一条同时。二程当时已称安石之学为“新学”，故有“杨时于新学极精”一句话，程颢又曾与杨时共读安石文字，此指精研细读而言，因此“其后尽能推类以通之”。可见二程师弟全力对付安石著述，完全是一副如临大敌的神态。这条记载可以在杨时《龟山集》中获得完全的证实。卷六《神宗日录辨》与卷七《王氏字说辨》都是逐条先列安石原文，然后一一加以驳斥，仅就保存了思想史料一端而言，已至可珍贵。朱熹也告诉我们：

> 《龟山集》中有《政日录》数段，却好。盖龟山长于攻王氏。然《三经义辨》中亦有不必辨者，却有当辨而不曾辨者。（《语类》卷一三〇《本朝四》）

《政日录》当即《神宗日录》，《三经义辨》则集中未见（我所用的是四库本），恐已散失，俟再考。这也是“杨时于新学极精”的绝好证据。程颐对于王安石的著述也有很透彻的研究。他曾指示门人：

> 《易》有百余家，难为遍观。如素未读，不晓文义，且须看王弼、胡先生（瑗）、荆公三家。（《遗书》卷一九《伊川先生语五》；又见《程氏文集》卷九《与金堂谢君书》）

这不仅表示他对安石《易》学的重视，而且也透露出他自撰《易传》的动机，即入室操戈，正“新学”之误，然后取而代之。下面一条问答也十分重要：

> 又问：“如荆公穷物，一部《字解》，多是推五行生成。如今穷理，亦只如此著工夫，如何？”曰：“荆公旧年说话煞得，后来却自以为不是，晚年尽支离了。”（同上）

问语显示门人有奉安石治学方法为典范之意，答语则见程颐于安石一生著作，自早年以至晚年，无不熟知，否则何能如此一语道尽？以他平素那种高立崖岸、少所许可的性格而言，"说话煞得"真是极高的礼赞了。此一卷（卷一九）语录屡及程颐在经筵时事，当是元祐三年（1088）以后所记，上去元丰二年吕大临所记语录相隔或在十年以上。此时程颢已先卒，但他仍然独自与门人继续"整顿介甫之学"，故此卷直接评及安石者不下十条，比他卷独多。

以上这些第一手证据指向一个无可争辩的历史事实，二程道学是在与安石"新学"长期奋斗中逐渐定型的。在这一奋斗过程中，道学中必有许多或大或小的痕迹可寻，这是可以肯定的。道学与"新学"之间的小节之同固未可视为偶然，即大端的特相异处也不免有遗痕之嫌。由于安石著作多已散佚，比较研究，困难甚大。但这是别一问题，已越出本节的范围。本节仅欲指出道学形成与"新学"的挑战有密切的关系，不能对二者之间的异同展开讨论；但下文在遇到痕迹明显的地方，则将随时点出，如是而已。道学形成的"新学"背景虽因种种缘故，久已淹没不彰，但在南宋儒学界中仍然不乏知者。下面让我引张栻两封信为证，以支持上面的论断。张栻曾与朱熹书札往复，商榷二程遗集中的文字问题，他又编次《程氏粹言》，因此于二程立说的意向，知见甚为亲切。他有《与颜主簿》书，专论程学、王学，其言曰：

> 窃观左右论程氏、王氏之学，有兼与而混为一之意，此则非所敢闻也。……王氏之说皆出于私意之凿，而其高谈性命，特窃取释氏之近似者而已。夫窃取释氏之近似而济之以私意之凿，故其横流蠹坏士心，以乱国事。学者当讲论明辨而不屑焉，可也。今其于二程子所学，不翅霄壤之异，白黑之分，乃欲比而同之，不亦异乎！（《南轩集》卷一九）

颜主簿是谁，尚待考，但从其人调和王、程之意即可知迟至孝宗之世王学仍有思想上的吸引力，更可知道学与"新学"之间必有可以"比而同之"之处。这也是宋代儒学史上一极可注意的现象，足以

打破南宋以后理学已定于一尊的观念。张栻则对于王安石的成见特深，从无恕辞。朱熹因行社仓制而推许安石的青苗，也遭到他的痛斥。（见《南轩集》卷二〇《答朱元晦秘书》第十一通）但他确知二程道学是针对着"新学"而发展出来的，故"霄壤之异，白黑之分"是真有所见的话。他又有《寄周子充（必大）尚书》第二书，其中有下面一段话：

> 熙宁以来，人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者，伊、洛诸君子盖欲深救兹弊也。（同上卷一九）

这句话尤其是一针见血，与程颐"整顿介甫之学"的誓词若合符节。又《程氏遗书》卷六有一条简单记录云：

> 叔（按：旁注云："指伊川"）不排释、老。（《二先生语六》）

此语无上下文，其义难明，但出于二程之口实在令人无法置信。根据上面的论证，我们似乎可以别出一解。二程曾明说"今日释氏却未消理会"，又两度指"介甫之学"是"莫大之患"，所以此语也必须放在同一语境中去求解。王安石不分儒、释、道之间的疆界，他的著名的"道德性命"之说已吸收了"释、老"的成分，所以二程认为"整顿介甫之学"才是当务之急。只要"整顿"了王安石那种"弥近理而大乱真"的思想，则释、老已在其中，不必特意去"排释、老"了。

本节追溯道学的起源与形成大体都依循11世纪儒学的整体动向为主线，尤其着眼于二者之间的内在联系。下面我将通过王安石的思想，具体阐明这一动向的历史曲折。宋代儒学以重建秩序为其最主要的关怀，从古文运动、改革运动到道学的形成无不如此。如果进一步观察这一动向，其间显然有一发展历程，即儒家思想的重点从前期的"外王"向往转入后期的"外王"与"内圣"并重的阶段，而王安石则是这一转折中的关键人物。古文运动诸儒所共同强调的是"外王"的重建，无论是柳开的"立新法"以建"三代之治"（见前），孙复（992—1057）的"治天下经国家大中之道"（《孙明

复小集·上孔给事书》),石介的“执二大典(按:《周礼》、《春秋》)以兴尧、舜三代之治”(《徂徕石先生文集》卷七《二大典》),或欧阳修的“王政明而礼义充”(《文忠文集》卷一七《本论上》)都指此而言。他们对于“内圣”领域当然都有不同程度的认识和兴趣,但并未以发展这一方面的儒学为主要任务,更没有把“内圣”和“外王”联系起来。至少这是他们现存文集所反映的状况。在这一关联上,我必须郑重指出:强调“外王”必须具备“内圣”的精神基础是王安石对宋代儒家政治文化的一个重要贡献,前引他与神宗关于“道德性命”的对答已透显出这一论点。关于“内圣”领域中性、命之类观念,北宋初期儒家继韩愈、李翱之后,不断有所探究,如李诩《性诠》三篇即是一例。(见欧阳修《文集》卷四七《答李诩》两书。第二书“今世之言性者多矣”一语尤可注意。)所以专就儒家“内圣”之学而论,它自宋初即另成一伏流,绝非周、张、二程直接发现了韩愈、李翱的文字而陡然崛起的。王安石有关“内圣”的议论甚多,也是承此伏流而来,其中且颇有应与道学家之说参互以求者。但以“内圣外王”必须互为表里(相当于上节所论“道治合一”)这一论点而言,倡导之功也许应推王安石为最大。在这一特殊论点上,也可以说他是宋代最先接上孔、孟旧统的儒者。他在这一方面的论著主要见于《礼乐论》与《大人论》两篇(《临川集》卷六六)。原文太长,这里不能征引。以下让我从他解说《周礼》与《诗》的残存篇章中摘取几个片断,以与上述二论相互印证。他注《周礼》“立春官宗伯,使帅其属而掌邦礼,以佐王和邦国”云:

> 人各上同而自致,则礼出于一,而上下治。外作器以通神明之德,内作德以正性命之精,礼之道于是为至。礼至矣,则乐生焉。以礼乐合天地之化,百物之产,则宗伯之事于是为至。夫然后可以相王之大礼,而摄其事,赞王之大事而颁其政。(《周官新义》卷八,国学基本丛书本,台北,台湾商务印书馆,1956,页一一九)

“人各上同而自致,则礼出于一”是他常常强调的“一道德”,并曾得

到神宗的赞许。(《续长编》卷二三三熙宁五年五月甲午条)"上同"即墨子的"尚同",但他期待"人各自致",因此不是强求一致,道学家也向往这一境界。"外作器以通神明之德,内作德以正性命之精"两句话分别规定了执政者在"外王"与"内圣"两方面所应作的努力。"外作器"之"器"指种种礼器如《论语·阳货》所说的"玉帛"、"钟鼓";"内作德"之"德"即《论语·为政》"为政以德"之"德",这里似乎也包含着"礼之本"(《论语·八佾》)的意思。"器"为礼提供了必要的外在形式,"德"则是其精神内核。内在之"德"与外在之"器"合一才能建立礼治秩序。但是这一秩序并不纯是人为建构,更不限于人间世,而是整个宇宙的形而上秩序的一个组成部分。所以"通神明之德"、"正性命之精"二语绝不可等闲放过。(按:"神明"与"精"的解释均见《礼乐论》)他解《诗·豳七月》有云:

> 阴阳往来不穷,而与之出入作息者,天地万物性命之理,非特人事也。(见邱汉生辑校《诗义钩沉》,北京,中华书局,1982,卷八,页一一五)

人间秩序与宇宙秩序通而为一,在这句注语中表现得很清楚。此注可与下面两段大同小异的话互相补足:

> 人之精神与天地同流通。万物一气也,《易》曰:"干道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。"(《周官新义》卷一〇,页一四九)
>
> 人之精神,与天地阴阳流通,故梦各以其类至。先王置官,观天地之会,辨阴阳之气……。知此则可以言性命之理矣。(《诗义钩沉》卷一一,页一六〇)

他的"性命之理"由"人"直贯至"天地",其义甚显。他曾说过:"礼始于天而成于人。"(《文集》卷六六《礼论》)因此我们可以断定,他的"内圣外王"合一预设一超越性的"天人合一"的观念。他也曾试图赋予"内圣外王"的合一以某种形而上的根据。他解《春官·大司乐》"以乐德教国子:中、和、只、庸、孝、友"曰:

> 中、庸，三德所谓至德；和，六德所谓和；孝，三德所谓孝；只则顺行之所成；友则友行之所成也。行自外作，立之以礼；德由中出，成之以乐。……中所以本道之体，其义达而为和，其敬达而为只。能和能只，则庸德成焉。庸言之信，庸行之谨，在《易》之干，所谓君德。(《周官新义》卷一〇，页一三七)

限于篇幅及体例，训诂细节姑置之不论，只讲其中的主要观念。"行自外作，立之以礼；德由中出，成之以乐"两句和前引"外作器"、"内作德"的思路一贯，同是"外王"与"内圣"必须相为表里之意。值得注意的是此处对"中"与"和"的重视。他在《礼乐论》中说：

> 圣人之遗言曰：大礼与天地同节，大乐与天地同和，盖言性也。大礼性之中，大乐性之和；中和之情，通乎神明。

这几句断语的理论根据在此文起始一节，今不能再引。他以"中"、"和"归之于"性"、"情"显然是以《中庸》的形上理论解释《周礼》原文的"中"、"和"、"庸"三个观念。更值得指出的则是"中所以本道之体"一语。上一节论"道体"，我曾引朱熹注《中庸》"中也者，天下之大本也"句云：

> 大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。

对照之下，无论就思路或遣词("道之体")说，双方的相似处都是很可惊的。但朱熹此注实全本之程颐，《程氏粹言》卷一《论道篇》载：

> 吕大临曰："中者道之所由出也。"子曰："非也。"大临曰："所谓道也，性也，中也，和也，名虽不同，混之则一欤?"子曰："中即道也。汝以道出于中，是道之于中也，又为一物矣。在天曰命，在人曰性，循性曰道，各有当也。大本言其体，达道言其用，乌得混而一之乎?"(详见《程氏文集》卷九《与吕大临论中书》)

程颐此处分辨"中"、"道"、"性"三者之间的关系，与王安石的见解大端相近；《中庸》以"中"为"大本"，程颐则拈出一"体"字为解，尤与安石"中所以本道之体"若枹鼓之相应。吕大临书中有"昔者既

闻先生君子之教"一语，则已远在元丰二年见二程之后。其时《周官新义》颁行学官（熙宁八年）已很久了，程颐必已读过此书，是可以肯定的。这个具体例证指向一个可能的事实，即程颐在个别论点与经文解读方面或曾受过安石的影响，但并不足以说明程颐所建造的道学系统与安石关于"内圣外王"的构想有任何实质上的关系。然而换一个角度看，此例与其他相关的事实（见后）也显示出：道学确是在它与"新学"的激烈抗争中发展出来的。因此至少从史学的观点说，关于道学起源与形成的问题，研究者的视域决不能拘限于传统的道统谱系之内，单线直上而旁若无人。关于这一研究的取向与方法，下面将续有申论，姑止于此。

回到王安石的"内圣外王"论，我要进一步指出，《周官新义》关于"立春官宗伯"的注文是针对宰辅而发，要求"相王之大礼"者"外作器"、"内作德"，但同书注《春官·大司乐》之文则专指"君德"而言，要求居天子之位者掌握住"道之体"，然后"行自外作"、"德由中出"，以建立礼治秩序。他将"内圣外王"的实现看做是人君与宰辅的共同责任，这也反射了当时儒家政治文化的一个重要面相，《朱熹的历史世界》第三章论皇帝与士大夫"同治天下"和第五章论"共定国是"即其具体表现。用现代的话说，这标志着士大夫的政治主体意识的显现。王安石则是推动这一意识的一股最重要的力量。他一再强调"内作德"、"德自中出"，然则"德"究竟何所指？他在《大人论》中说：

> 古之圣人，其道未尝不入于神，而其所称止乎圣人者，以其道存乎虚无寂寞不可见之间；苟存乎人，则所谓德也。（《临川文集》卷六六）

他在另一文中又说：

> 万物待是而后存者，天也。莫不由是而之焉者，道也。道之在我者，德也。（卷六七《九变而赏罚可言》按：安石此意虽本之韩愈《原道》，但界定得更为精确。后来朱熹也说："道者，古今共由之理，……德，便是得此道于身。"似由安石转手而

来。见《语类》卷一三)

合此两条,可知他相信有一个统辖万有的"道",而此"道"又"存乎虚无寂寞不可见之间"。他的语言透露出他心中的"道"确实兼具《易系辞》、释、老三种成分。但这一点属于题外,可以不论。他所谓"德"则在此两处有了极清晰的界定:"德"是个别的人所得到的"道"。正因如此,"君子反身以修德"才成为他所特别重视的一个观念。(见卷六五《易象论解》)他注《文王之什》"聿修厥德"、"自求多福"两句云:

> 足乎己,无待于外之谓德,以德求多福,则非有待于外也。(《诗义钩沉》卷一六,页二二四)

这里"足乎己,无待于外"和前引"由是而之焉"一样,都是借用韩愈《原道》中的说法。他和古文运动之间的思想传承关系于此可见一斑。韩愈所提供的是一个字面的界说,和"道之在我者"的实质定义并不冲突。但"以德求多福"这句话却透露了一个很重要的意思,即从"内"到"外"的程序。依照传统之说,此诗的作意本是周公告诫成王怎样才能保住"天命",所以安石之解显然是强调唯有"内圣"才能导至"外王"。这恰好在《大人论》中得到了证实。他在此文中所用"盛德大业"(《系辞上》)四个字完全可以与"内圣外王"互易,也清楚地表达了从"盛德"转出"大业"的程序。最后,我还要引他注《文王之什》中"思皇多士,生此王国"两句,以结束这一段讨论。他说:

> 皇,有道之君也。王,有业之君也。皇之多士,则有道之士也。王之国,则有业之国也。以有道之士,佐有业之国,则其兴也,莫之能御矣。(《诗义钩沉》卷一六,页二二三—四)

根据"苟存乎人,则所谓德"的界说,注中"有道之君"与"有道之士"当然都是指"德"而言。所以注语恰可与《大人论》中的"盛德大业"相印证。此注宋代李樗已讥其"穿凿"(见《诗义钩沉》页二二三所引;关于李樗可参看《四库全书总目提要》卷一五《诗类一》《毛诗集

解》条)，但是这个“穿凿”却具有极不寻常的涵义。这里“有道之君”即指神宗，“有道之士”则是夫子自道，他显然是要通过说《诗》以坚定神宗对于变法的信念。由此可知安石《三经新义》虽是解经之作，其中“义”的部分则是为儒家重建秩序的大目标服务的。这不止安石一人为然，大体言之，两宋经学都逃不出这一通例。如真宗时邢昺(932—1010)“讲《孝经》、《礼记》、《论语》、《书》、《易》、《诗》、《左传》，据传疏敷引之外，多引时事为喻。”(《宋史》卷四三一《儒林一》本传)所以朱熹说：

> 所说经固有嫌于时事而不能避忌者。(《答詹帅书》二，《文集》卷二七)

让我引程颐《易传》两条与上面安石的《诗》注互证。“九二，见龙在田，利见大人”，注曰：

> 利见大德之君，以行其道。君亦利见大德之臣，以共成其功。天下利见大德之人，以被其泽。(卷一)

“姤之时义大矣哉”，注文有一句说：

> 君臣不相遇，则政治不兴。(卷三)

试加比较，这两句话和王安石所说，岂不是同一个意思，婉转表达了儒家士大夫的政治主体的意识。但在权力世界中，王、程两人的立场却恰好相反，都认为“德”在己方，而对手则未曾见“道”。细读《程氏易传》，不但其核心部分是借宇宙秩序来建立理想的政治秩序，而且全书处处如实地反映了王安石时代的政治现实，详见第五章。其中攻击王安石的地方有时竟露骨得令人惊诧。(参看邱汉生《〈伊川易传〉的理学思想》，《中华学术论文集》，北京，中华书局，1981年，页六一四引《易传》卷四“鼎卦·九四”条)道学与王氏新学一方面针锋相对，另一方面却落在同一政治文化的框架之内，上面所引实例再一次提供了具体的说明。

第四章　道学家“辟佛”与宋代佛教的新动向

20 世纪 30 年代以来，哲学史家论宋代道学（或理学）的起源大致都重视韩愈、李翱的先驱作用。韩愈更是第一个站出来一面辟佛，一面建立道统谱系的儒家。下及北宋，由于佛教，特别是禅宗仍然主宰着中国人的精神世界，儒家不得不继续辟佛，全力以赴夺回心性领域，以完成韩、李的未竟之业。一言以蔽之，依照这个说法，韩愈的“孤明先发”和佛教势力的持续不衰是道学兴起的两个最主要的原因。这个看法原已包括在宋以后道统论之内，根深蒂固，并非现代新说。由于现代哲学史的研究对象基本上与过去的道统史相重迭（如程、朱、陆、王与心、性、理、气），这一看法也连带着获得加强，因此流行得更广了。“继韩”与“辟佛”两点都有一定的历史根据，其重要性与有效性至今似仍无可争议。但是本书的重点与视域与哲学史不同，虽然承认此说，却无法以这一疏远的背景为满足。为了给道学的形成寻求一种比较切近的历史线索，我必须把注意力集中在 11 世纪之内。下面让我续本此意，将“继韩”与“辟佛”两事安置在北宋的历史情况中作一考察。

上一章开端即已指出，宋初古文运动自始便将韩愈的原始论旨转入重建秩序——所谓“尧、舜、三王治人之道”——的新轨道之中，并不是原封不动地照本宣科。此一转变则是由时代的实际要

求激成的，韩愈文章在这里所发挥的是一种媒触的功能。韩愈关于性、情等观念的讨论也同样有开风气之功，但在二程道学形成之前已辗转于各家之手。前面曾举李翱《性诠》之例，现在再举刘敞（1019—1068）《公是先生弟子记》以见一斑。刘敞死在熙宁元年，《弟子记》已载他驳王安石《原性》一文，不但争论性、情问题，而且还涉及“太极”与“五行”的关系。（按：这是周敦颐（1017—1073）《太极图说》中的问题。）可知安石此文必是早年之作。（见钱穆《初期宋学》，收在《中国学术思想史论丛（五）》，《全集》本第二十册，页六一七）《原性》云：

> 夫太极者，五行之所由生，而五行非太极也。性者，五常之太极也，而五常不可以谓之性。此吾所以异于韩子。（《临川先生文集》卷六八）

这证明安石此文正是针对韩愈《原性》（《昌黎先生集》卷一一）而发，所以用同一篇名。但安石又必前有所承，不过今天已不易穷溯其源而已。根据以上简短的检讨，我们可以很肯定地说，无论是在“外王”或“内圣”方面，道学家所接触到的韩愈都已先通过了前人或同时代人的某些解释；他们并不是直接发现韩愈的人。就二程语录观察，谈到韩愈的地方最多不过十条上下，而且都不关紧要。让我引三条示例：

> 杨子之学实，韩子之学华，华则涉道浅。（《遗书》卷六《二先生语六》）
>
> 退之晚年为文，所得处甚多。学本是修德，有德然后有言，退之却倒学了。因学文日求所未至，遂有所得。如曰：“轲之死不得其传。”似此言语，非是蹈袭前人，又非凿空撰得出，必有所见。若无所见，不知言所传者何事？（小注：《原性》等文皆少时作。）（同上卷一八《伊川先生语四》）
>
> 韩退之言“博爱之谓仁，行而宜之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德”，此言却好。只云“仁与义为定名，道与德为虚位”，便乱说。只如《原道》一篇极好。退之每

有一两处，直是搏得亲切，直似知道，然却只是博也。”（同上卷一九《伊川先生语五》）

第一条说他华而不实，涉道浅，是批评语。第二、第三两条都称赞《原道》一文。“轲之死不得其传”是他们兄弟道统论的根据，自然得到击节，但他先说“必有所见”，却又接着下一转语，表示不敢确定。他欣赏韩愈对于仁、义、道、德四字所下的字面界说，这一点与王安石相合，已见前文。总之，这两条的共同点是说他文中能作见“道”语，不过其实仍然未真见得，与第一条“涉道浅”（不知是二先生中何人语），意思相同。第二条注语也是程颐的话，他指出《原性》为“少时作”（按：此点后人有争议），即表示它不成熟，义理无足观。这又与上引安石《原性》中的看法相近。我们读了上面三条评论之后，便不可能再过高估计韩愈对二程的影响了。

接着我们要对于道学家“辟佛”的问题作一基本澄清。韩愈因《论佛骨表》而放逐，是直接与佛教正面作战。同样的情况也发生在宋初。李焘《续长编》卷七干德四年(966)四月丁巳条载：

河南府进士李霭决杖，配沙门岛。霭不信释氏，尝著书数千言，号《灭邪集》，又集佛书缀为衾裯，为僧所诉，河南尹表其事，故流窜焉。

这是韩愈故事的重演，所不同者，他是在民间攻击佛教，致为和尚所告发而已。赵宋皇室可以说是以佛教世其家，历代皇帝除真、徽二宗外多是佛教徒。太宗相信“浮屠氏之教有裨政治”，并自负“朕于此道，微究宗旨”。赵普也恭维他“以尧、舜之道治世，以如来之行修心”。（《续长编》卷二四太平兴国八年十月甲申条）这一背景对于理学史的研究是很重要的。理学初兴于北宋神宗时期，而神宗恰恰以释氏为“妙道”，以禅为“妙法”。（已见前文）理学的成熟阶段则在南宋孝宗之世，但事有凑巧，孝宗在个人信仰方面也是一位禅宗信徒。他在淳熙八年(1181)撰《原道论》，专为驳斥韩愈《原道》而作。他的最后结论是“以佛修心，以道养生，以儒治世”，大体上仍遵守太宗、神宗的家法。（见志磐《佛祖统纪》卷四七淳熙八年

条，收在《大正新脩大藏经》第四九卷《史传部》一之二。详见《朱熹》第十二章。）皇帝崇信释氏，士大夫好禅，这是宋代政治文化的一个基本特征。我们要想认清北宋道学家"辟佛"的性质，必须以此为起点。

与唐代韩愈和宋初李覯不同，道学家如张载、二程并没有与佛教正面交锋过；他们直接攻击的对象绝不是出了家的僧侣，而是士大夫中之在家学禅者。在这一点上他们根本改变了韩愈"辟佛"的方向。他们反对佛教的坚决态度较之韩愈只有过之而无不及，他们持以驳难佛教的理论更远为精深。但诚如 18 世纪一位和尚所说：

> 辟佛之说，宋儒深而昌黎浅，宋儒精而昌黎粗。然而披緇之徒畏昌黎而不畏宋儒，衔昌黎而不衔宋儒也。盖昌黎所辟，檀施供养之佛也，为愚夫妇言之也；宋儒所辟，明心见性之佛也，为士大夫言之也。……使昌黎之说胜，则香积无烟，祇园无地。……使宋儒之说胜，……不过各尊所闻，各行所知，两相枝拄，未有害也。（见纪昀《阅微草堂笔记》，卷一八《姑妄听之（四）》引五台僧明玉语）

韩愈《原道》主张"人其人，火其书，庐其居"，直接威胁到佛教的生存；道学家则在"圣人本天，释氏本心"（《二程遗书》，卷二一下）上面呶呶不休，自是无关痛痒。其中"宋儒所辟，……为士大夫言之也"一语则完全道破了历史真相。以下试本此意，略作讨论。二程语录中有一条说：

> 昨日之会，大率谈禅，使人情思不乐，归而怅恨者久之。此说天下已成风，其何能救！古亦有释氏，盛时尚只是崇设像教，其害至小。今日之风，便先言性命道德，先驱了知者，才愈高明，则陷溺愈深。在某，则才卑德薄，无可奈何佗。然据今日次第，便有数孟子，亦无如之何。（下略。《程氏遗书》卷二上）

此条原文很长，上引数语也见于《程氏粹言》卷一，似是程颐的话，但也不敢完全断定。这段记载对于二程"辟佛"的认识太重要了。我们必须将所谓"昨日之会"的具体历史重新建构起来，然后才能掌握二程与谈禅的士大夫交往的一般情况。而且二程的日常生活和当时政治文化的面相也都可以由此呈露出一些片断。这条语录后面提到"持国之为此学（按：指禅）者三十年矣"，可知此会必与此人有关。持国是韩维（1017—1098）的字，事迹见《宋史》本传。（卷三一五）叶梦得《避暑录话》卷下载：

> 范蜀公素不饮酒，又诋佛教；在许下与韩持国兄弟往还，而诸韩皆崇此二事。每燕集，蜀公未尝不与，极饮尽欢，少间必以谈禅相勉，蜀公颇病之。苏子瞻时在黄州，乃以书问救之当以何术曰："麹糵有毒，平地生出醉乡；土偶作祟，眼前妄见佛国。"子瞻报之曰："请公试观：能惑之性，何自而生？欲救之心，作何形相？此犹不立，彼复何依！正恐黄面瞿昙亦须敛衽，况学之者耶！"意亦将有以晓公，而公终不领。亦可见其笃信自守，不肯夺于外物也。子瞻此书不载于集。

这条记事恰可看做"昨日之会"的写照，阅后文即知。文中范蜀公即范镇（1007—1088），韩维《范公神道碑》说他"学本于《六经》，口不道佛、老、申、韩之说"（《南阳集》卷三〇），与叶梦得所说全合。在政治上他站在司马光、苏轼、韩维等一边，反对王安石"新法"，退位后大约在元丰初年移居许州（元丰三年升为颍昌府，在今河南）。韩维兄弟八人，最显赫的是三兄绛（1012—1088），先后两度与王安石共相，也是支持安石最力之一人。绛、维兄弟政治观点相反，在北宋并不足异，安石弟安礼、安国也是如此。韩维在元丰时出守颍昌，后来便定居于此。范镇参与诸韩酒宴必在元丰三年以后，因为苏轼乌台诗狱后放黄州团练副使，元丰三年二月一日到任，七年五月离去。（见傅藻《东坡纪年录》，《集注分类东坡诗》卷首）范镇为酒、禅事求救于苏轼当在初预宴时，以元丰三年的可能性为最大。（尚有他证，详后）接着应略考二程与诸韩的关系。程颐《为家君祭

韩康公(绛)文》有:

> 寒族有姻家之契,二男蒙国士之知。(《文集》卷一一)

二语,极为重要。可知程、韩不仅有姻亲关系,而且程颢熙宁二年入三司条例司为属员和程颐元祐元年入经筵都出于韩绛的力荐,程颐《谢韩康公启》及《又谢简》(《文集》卷九)即其确证。程颢死后,颐特乞韩维铭其墓,则相重可见。(《文集》卷九《上韩持国资政书》)韩维《程伯纯墓志铭》云:

> 先生之罢扶沟,贫无以家,至颍昌筑室止焉。大夫(按:指二程父珦)以清德退居,弟颐正叔乐道不仕,先生与正叔朝夕就养,无违志。……予方守颍昌,遂得从先生游。(《南阳集》卷二九)

按之《明道先生行状》(《程氏文集》卷一一),程颢罢知扶沟县事正值"官制改",即元丰三年。可知二程移居颍昌(即"许下")与上考范、韩宴集为同时事。又据《尹和靖语》:

> 韩持国与伊川善。韩在颍昌,欲屈致伊川、明道,预戒诸子侄,使治一室,至于修治窗户,皆使亲为之,其诚敬如此。二先生到,暇日与持国同游西湖,命诸子侍行。(引自《程氏外书》卷一二)

与韩《铭》互参,始知所谓"至颍昌筑室止焉",其实是韩维"使治一室",特别礼请二程来居,《铭》文是谦词,不肯自表而已。尹焞(和靖,1071—1142)此则直接得之于韩维之子宗质(同上),自属可信。《程氏文集》卷三有程颢《酬韩持国资政湖上独酌见赠》诗,诗末注引韩维原诗题曰:"湖上独酌呈范彝叟朝散、程伯淳奉议。"(《二程文集》卷三)此诗亦见《南阳集》,但诗题大异,曰:

> 戏示程正叔、范彝叟,时正叔自洛中过访。(卷一四)

则此诗属于大程或小程,又是一疑案。"彝叟"是范仲淹第三子纯礼(1031—1106)之字,晚年与兄纯仁(1027—1101)同居颍昌,与韩

维过从也密，多见于韩诗。这里不必对二程在颍昌的行踪求之过细。从上面的第一手资料中，我们可以清楚地看到：颍昌自元丰初年便已形成反"新法"的一个政治中心，重要领袖多聚于此。二程兄弟在元丰三年曾受过韩维长期接待，后来程颐也一再来访，如绍圣三年(1096)，韩维年八十时，他便来盘桓了一段时期。(见《程氏外书》卷一二)《南阳集》中"时正叔自洛中过访"一诗或即作于此时。(按：韩维原诗确为"戏示"之作，与"湖上独酌"之题完全不合，必是编文集者弟冠兄戴，并妄改"正叔"为"伯淳"，决可断言。)二程和这些气味相投的人宴集畅谈，是他们生活中一个重要的面相，这也是研究道学形成的过程者所不可不知的。在这些集会中，他们谈锋所及遍及于政治、人物评论、经典解释、性、气问题，儒、释之辨等等题目，今存二程语录中颇多"韩持国"(维)、"范景仁"(镇)、"范尧夫"(纯仁)的话，大概都可追溯至颍昌时期。上面已考出，二程初至颍昌为韩维上宾和范镇移居颍昌，适同在元丰三年。如果我们推测二程"昨日之会，大率谈禅"即《避暑录话》所载"范蜀公……在许下与韩持国兄弟往还"中的一次，绝没有武断之嫌。无论如何，二程与范镇曾在韩维酒宴中相值倾谈，则是可以断言的。这在二程语录中也有痕迹可寻。《程氏遗书》卷一记：

> 先生曰："范景仁论性曰：'岂有生为此，死又却为彼'，尽似见得。后却云：'自有鬼神'，又却迷也。"(《二先生语一》)

此条出李吁(端伯)之手，是公认最可靠的记录。我相信，这里所追忆的即是当时韩维席上的谈论。范镇是老派儒者，并未接受道学家新说，因此辟佛与二程同，而论鬼神则与之异。如果再将苏轼答范镇的禅机——"能惑之性，何自而生？欲救之心，作何形相？"——合在一起参究，我们便不难窥见道学中关于"心"、"性"的理论是怎样在士大夫"谈禅"的氛围中逐步发展完成的。但二程感慨于士大夫流入禅是普遍性的，并不限于他的切身经验。即就亲历者而言，也不止于韩维一家。沈僩记朱熹晚年语云：

> 时(按：指元祐初年)吕正献公(公著，1118—1189)作相，

好佛，士大夫竞往参禅，寺院中入室升堂者皆满，当时号为“禅钻”。（《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》）

徐度《却埽编》也记此事，曰：

吕申公（即公著）素喜释氏之学。及为相，务为简净，罕与士大夫接，惟能谈禅者，多得从游。于是好进之徒，往往幅巾道袍，日游禅寺，随僧斋粥，讲说性理，觊以自售，时人谓之“禅钻”。（引自丁传靖《宋人轶事汇编》卷六《吕夷简》条附子公弼、公著）

“禅钻”不足论，但吕公著也与二程关系很深；他与安石在政治上分裂后，自熙宁四年至十年都定居洛阳，与司马光、邵雍、程颢等时有过从。（见邵伯温《邵氏闻见录》卷一二）二程在这一交游圈子中也必不免接触到好禅士大夫“讲说性理”。朱熹有一段话恰好把洛阳、颍昌两大士大夫中心的思想活动联系了起来。他说：

《遗书》首篇，明道与韩持国论禅一段，看来韩持国只是晓得那低底禅。尝见范蜀公与温公书，说韩持国为禅作祟，要想得山河大地无寸土，不知还能无寸土否？可将大乐与唤醒归这边来。今观明道答它：“至如山河大地之说，是它山河大地，又干你何事？”想是持国曾发此问来，故明道如此说。（《语类》卷九七《程子之书三》）

这也必是元丰三年的事，其时范镇在颍昌，司马光在洛阳。范与司马书当与他向远在黄州的苏轼求救，约略同时。程颢因适客居颍昌，所以当面破其说。范镇原书已不可见，司马光《传家集》中有《与范景仁书》十余通，都附有《景仁答书》，多为讨论“乐”与“中和”之作（见卷六十一至六十二），独惜未收论“山河大地”的往复文字。不仅如此，韩维有《与司马君实书》及《再答君实论中字书》（《南阳集》卷三〇），司马光也有《答韩秉国书》两通，都是讨论《中庸》首章“中和”的观念（《传家集》卷六三。按：司马光避父名“池”之讳，以“秉”代“持”，见王明清《挥尘后录》卷六）可见他们三人交互辩难的

正是道学的中心论题。二程以后辈从三人游，不可能完全不受他们的感染。这样看来，后来程颐《与吕大临论中书》(《文集》卷九)不但可与王安石《周官新义》及《礼乐论》比观(已见前)，也当与司马光《中和论》(《传家集》卷六四)以及范、韩的质疑问难参伍以求。据《传家集》，司马光《中和论》是"元丰七年十月三日作"，《答韩秉国书》则次年"二月二十九日作"，已远在《周官新义》颁行之后。司马光《疑孟》十二则也作于元丰五年至八年之间，(见《传家集》卷七三)；南宋倪思指出，这是有激于王安石尊孟而然。(见《四库全书总目提要》卷一二二元白珽撰《湛渊静语》条)以此推之，《中和论》之作也未必无所激。总之，当时比二程年长十余岁以上的士大夫，无论是"谈禅"还是牵连及于心、性讨论，已展开了一个探索"内圣"的共同风气(或"谈辩境域")，二程的道学即在此风气的激荡中逐步完成而后来居上。今二程语录中有一条批评司马光(君实)"常以'中'为念"之说(《遗书》卷二上)，便是最明显的证据。张载、二程所继之"韩"与所辟之"佛"早已辗转经其前及同时士大夫之众手，间接而又间接，这是无可否认的事实。即使是所谓"出入释、老，返求之六经而后得之"这一类的说法(如程颐之状程颢、吕大临之状张载)，也决不能仅从字面求解，至少不应成为思想史研究的预设或出发点。我在前面曾说，追溯道学的起源与形成，不宜单线直上，旁若无人，也是这个意思。

道学家"辟佛"的直接对象是当时士大夫中的禅风，上面已交代清楚了。紧接着我必须更进一层，从佛教方面的新变动说明道学家为什么不像韩愈那样，直接向佛教作攻击。这又是一个未经详细研究的领域，这里只能略举一二例，道其大概而止。

佛教的入世转向早始于中唐新禅宗的兴起。(见余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，页一五—二六)到了北宋，佛教的入世更深了，高僧大德关怀时事往往不在士大夫之下。又由于宋代士大夫在政治与社会上的地位上升，影响特大，释氏之徒为了弘扬佛法必须借重他们的鼓吹之力。因此僧徒与在位士大夫之间的交游密切，也成为宋代政治文化中一个最突出的现象。我们可以毫不

夸张地说，北宋名僧多已士大夫化，与士大夫的“谈禅”适为一事之两面。但更重要的则是佛教思想家因入世转向而对此世持积极肯定的态度。他们一方面广读儒家经典并阐明其意涵与价值，另一方面更公开承认治国平天下是儒家的责任，而佛教的社会存在也必须依靠儒家在治平事业上的成就。这可以说是北宋佛教的儒学化，与僧徒的士大夫化互为表里。长期以来，我们往往根据道学家“辟佛”言论的表层涵义，断定道学（或理学）驳倒了佛教，中国思想的方向从此由出世转变为入世。这个看法似是而非，与历史事实不合。深一层观察，我们便不难发现，北宋不少佛教大师不但是重建人间秩序的有力推动者，而且也是儒学复兴的功臣。理学家辟佛常常诉诸一种策略，即援引原始教义，一口咬定佛教的最终目的是舍“此岸”而登“彼岸”，因此对“此岸”不可能有任何真正的肯定。作为信仰斗争的手段而言，这在当时是可理解的。但是今天我们研究宋代儒、佛关系，却无法把这一类的论辩看得太认真。稍解“宗教俗世史”（“the secular history of religion”）的人都知道，原始教义往往随着历史发展而不断得到新的诠释。佛教度人至“彼岸”，也和基督教的“最后审判”一样，是可以无限延期的。在这一天到来之前，佛教对“此岸”的肯定与儒家并无原则上的不同。这种肯定自南北朝已见端倪，至北宋而更为显著。概说止于此，下面转入实例的印证。

前引二程语录“昨日之会，大率谈禅”条末说：

> 谈禅者虽说得，盖未之有得。其徒亦有肯道：佛卒不可以治天下国家者，然又须道：得本则可以周遍。（《遗集》卷二上）

此所谓“其徒”不是士大夫，而指释氏之徒。这句话透露出一个重要的事实：二程深知当时佛教思想的新趋向，即佛教徒已将“治天下国家”的事归之儒家，但仍然坚持他们的“道”（即“本”）更完备，更有助于“治天下”。由此可知，北宋儒、佛之争的真关键不在于“出世”、“入世”这些表面说词，而在于谁的“道”应该成为重建秩序的最后依据。那么所说的“其徒”究竟是指谁而言呢？晁说之《惧

说赠然公》云：

> 往年孤山智圆，凛然有声当世，自成一家之学，而读书甚博，性晓文章经纬，师法韩文公。常责其学者不能如韩有功于孔氏。近则（契）嵩力辨欧阳（修）之谤，有古义士之风。（《景迂生集》卷一四）

智圆（976—1022）与契嵩（1007—1072）正是北宋初至中期提倡儒学最力的两位大师；前者属天台山外派，后者是禅宗云门四世孙，又恰好分别代表了北宋最有势力的两个佛教宗派。稍一考察他们的言论，我们不能不猜想二程语录中所说的“其徒”也许包括了此二人在内。关于智圆，先师钱穆先生《读智圆闲居编》（《中国学术思想史论丛（五）》，页103—111）一文已得其纲宗，兹据之以印证二程之说。《闲居编》卷一九《中庸子传》说：

> 儒、释者，言异而理贯，莫不化民，俾迁善远恶也。儒者饰身之教，故谓之外典。释者修心之教，故谓之内典也。蚩蚩生民，岂越于身心哉！非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎，释乎，其共为表里乎？世有限于域内者，故厚诬于吾教，谓弃之可也。世有滞于释氏者，往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。释氏之道何由而行哉！（参看 Koichi Shinohara “Zhi Yuan's Autobiographical Essay: ‘The Master of the Mean’” in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, eds. *Other Selves: Autobiography and Biography in Cross-Cultural Perspective*, Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1994, pp. 35-72)

这便是“佛卒不可以治天下国家者”一语之所指。智圆在《疏四十二章经》又说：

> 佛教东传，与仲尼、伯阳之说为三。然孔、老之训词，谈性命未极于唯心，言报应未臻于三世。至于治天下，安国家，不可一日无也。（中略）至于济神明，研至理……大畅其妙者，则

存乎释氏之训欤？

这又显然合于"得本则可以周遍"之说了。

契嵩与张载、二程时代相接，他的言论自然是道学家所耳熟能详。他可说是宗门中士大夫化的一个典型人物。文莹《湘山野录》卷下云：

吾友契嵩师，熙宁四年（按：当作五年）没于余杭灵隐山翠微堂。入葬讫，不坏者五物：睛、舌、鼻及耳毫、数珠。时恐厚诬，以烈火重锻，锻之愈坚。嵩之文仅参韩、柳间，治平（1064—1067）中，以所著书曰《辅教编》，携诣阙下，大学者若今首揆王相、欧阳诸巨公，皆低簪以礼焉。

文莹的生平无传记可考。他自称"余杭沙门"（见《玉壶清话·序》），与郑獬（1022—1072）所言"莹字道温，钱塘人，尝居西湖之菩提寺"（《郧溪集》卷一四《文莹师诗集序》）相合。熙宁六年（癸丑，1073）刘挚（1030—1097）撰《文莹师集序》（《忠肃集》卷一〇）说二十年间两次见于荆州，一次"访予于衡阳"，又有"莹老矣"之叹，可推知他与契嵩约略同时。他也是一个活跃在士大夫之间的沙门，故姓字偶留于郑、刘集中。他和契嵩相知，也完全可信。《镡津集》卷二二有《又序》一篇，未署名，编集者疑是"莹道温"所作，即其确证。上引他记契嵩事，"今首揆王相"即王安石，"欧阳"自是欧阳修，《镡津集》卷一〇收有《上欧阳侍郎书》。同卷尚有上韩琦、富弼及其他名士大夫书，卷九复有《万言书上仁宗皇帝》，他在政治世界的活动状况，可见一斑。然而他并不是一个攀援权贵的俗僧，而是热心入世，欲有所为。苏轼《东坡志林》卷三云：

契嵩禅师常瞋，人未见其笑；海月慧辩常笑，人未见其怒。予在钱塘，亲见二人，皆趺坐而化。嵩既茶毗，火不能坏者五；海月比葬，面目如生，且微笑，乃知二人以瞋喜作佛事。

则其人之严肃可知，且适可与文莹所记互证。熙宁八年陈舜俞撰《镡津明教大师行业记》（《镡津集》卷首；又见《都官集》卷八），其中

有一段话非常重要，其言曰：

> 当是时，天下之士学为古文，慕韩退之排佛而尊孔子。东南有章表民（按：名“望之”）、黄聱隅（按：名“晞”）、李泰伯（按：名“觏”）尤为雄杰，学者宗之。仲灵（按：即契嵩字）独居作《原教》、《孝论》十余篇，明儒、释之道一贯，以抗其说。诸君读之，既爱其文，又畏其理之胜，而莫之能夺也，因与之游。遇士大夫之恶佛者，仲灵无不恳恳为言之。由是排佛者浸止，而后有好之甚者，仲灵唱之也。

据此可知契嵩之所以学韩文而得其神似，正是为了与当时古文运动排佛相对抗。他著《非韩》三十篇（《镡津集》卷一七——一九），是两百年来佛教徒对韩愈第一次最大规模的反攻。他的成功主要得力于文字。《行业记》没有把他反攻的时间讲清楚，幸好有两个文件可以帮助我们解决这个问题。绍兴四年（1134）沙门怀悟在《序》中说：

> 师……于庆历间（1041—1048），始以文鸣道于天下。（同上卷二二）

灵源《题明教禅师手帖后》第一首也说：

> 明教大师嵩和尚……妙达玄宗，博极世解，出皇祐（1049—1053）、至和（1054—1055）间，见外党有致吾法之疮疣者，则曰：“予窃菩萨权，为如来使，辨而明之，以度彼惑，俾归正趣。”（同上）

合起来看可知他出面应战恰在石介（1005—1045）攻佛教最烈的时期。灵源生平不详，但第二跋尾称“叟”，则与契嵩为同时人。何以知之？上面提到的《镡津集》《又叙》中已有“灵源惟清禅师之跋师二手帖”一语，而此序纵非文莹所撰，也必在契嵩死后数年之内。以此推断，灵源少于契嵩最多不过十岁左右。这位灵源惟清和程颐之间有一著名公案，所以我特别注意他的年代，详见下文。上引《行业记》最后一句话最为重要，它透露了北宋儒、释关系史上一个

具有划时代的事实：契嵩不但阻遏了古文运动的排佛攻势，而且开创了士大夫"谈禅"的风气。陈舜俞是一位很有风骨的士大夫，观其《奉行青苗新法自劾奏状》(《都官集》卷五)即可知。因此他的《行业记》未可视为寻常谀墓之文，"仲灵唱之"一语与灵源"辨而明之，以度彼惑，俾归正趣"云云适相呼应，必有相当的真实性。假定二程"昨日之会，大率谈禅"发生在元丰三年(1080)，而同条又说"持国之为此学者三十年矣"，由此上推三十年即皇祐二年(1050)，那正是契嵩传布禅学最活跃的年代。我们虽没有证据断定韩维受了他的影响，但持此以旁证契嵩是开风气之一人，大概虽不中亦不甚远。(关于契嵩的生平与思想，黄启江先生的博士论文有详细研究：Chi-chiang Huang, "Experiment in Syncretism: Chisung and Eleventh-Century Chinese Buddhism", Ph. D. dissertation, University of Arizona, 1986)

但契嵩之所以能用禅家"性命之说"(这是他最常用的名词)接引士大夫，首先还是因为他在入世方面已完全肯定了儒家的基本价值。他在《原教》中说：

> 佛之道岂一人之私为乎？抑亦有意于天下国家矣！何尝不存其君臣父子邪？岂妨人所生养之道邪？但其所出不自吏而张之，亦其化之理隐而难见，故世不得而尽信。(《镡津集》卷一《辅教编上》)

这里不能泛论他的思想，只能扣紧二程所指出的佛教新趋向作一扼要的说明。当时禅家以"治天下国家"("外王"或"迹")归之儒家，而仍然将"本"("内圣"或"心")保留给自己，这在契嵩议论中有很具体的表现；他特别在儒家经典中挑出两个文件——《洪范》与《中庸》——来发挥这一观点。他在《皇极论》(卷四)中说：

> 天下同之，之谓大公；天下中正，之谓皇极。中正所以同万物之心也；非中正所以离万物之心也。离之则天下乱也；同之则天下治也。善为天下者必先持皇极，而致大公也；不善为天下者必先放皇极，而废大公也。是故古之圣人推皇极于人

> 君者，非他也，欲其治天下也；教皇极于人民者，非他也，欲其天下治也。

这段话不仅证实了他对于重建秩序的关怀与一般儒者完全一致，而且也显示出他对于古文运动的政治思潮正在进行回应。孙复、石介等人都异口同声宣扬“大中之道”，石介最敬佩的友人士建中（生于998年）的名字便取自《洪范》的“建中立极”。但他将“中正”和“万物之心”直接连系起来则表明了禅宗的立场。《中庸》便恰好为沟通儒、释提供了一道方便的桥梁。《中庸解第三》说：

> 或问《洪范》曰：皇建其有极说者，云大立其有中者也。斯则与子所谓中庸之道，异乎？同邪？曰：与夫皇极大同而小异也。同者以其同趋乎治体也；异者以其异乎教、道也。皇极，教也；中庸，道也。道也者出万物也，入万物也。故以道为中也。（卷四）

他有取于“中庸”当然是因为它可以直接通向佛教的“中道”。智圆早已说过：

> 儒家之“中庸”，龙树所谓“中道”义也。诸法云云，一心所变。心无状也，法岂有哉！亡之弥存，性本具也；存之弥亡，体非有也。非亡非存，中义著也。（《闲居编》卷一九《中庸子传》）

契嵩有闻于智圆之风而起，则是无可置疑的。在《皇问》一文中，契嵩提出了“皇”与“帝”的区别，大致以“皇”指“体”、指“道”，以“帝”指“用”、指“教”，相当于儒家“内圣”与“外王”之分。他的结论说：

> 彼孔氏者，以迹其教化而目之也。吾本其道真而言之也。教化，迹也；道，本体也。窥迹，则宜其有大有常；极本，则“皇”与“帝”者宜一。孔氏可谓见其徼者也，乌足以知道渊耶！（卷五）

“极本”之“本”正是二程所谓“得本则可以周遍”之“本”，二程的批评是有的放矢，在此得到了十足的证实。但是换一个角度看，王安

石与道学家所向往的“内圣外王合一”的理想，也未尝不是从禅宗这一类的新论辩中得到启发的，虽然不必直接来自契嵩。（契嵩调和儒、释的议论，更详见于他的《夹注辅教编要义》。可看黄启江《论北宋明教契嵩的〈夹注辅教编要义〉》，收在他的《北宋佛教史论稿》，台北，商务，1997年，页一五三—二〇〇）

上面我以智圆和契嵩的思想代表北宋佛教中的一个新动向。这个动向，最简单地说，便是转而重视世间法，关怀人间秩序的重建。在这一大趋势之下，高僧大德往往精研外典，为儒学复兴推波助澜，圆、嵩两人便是其中最有代表性的人物。但是“动向”或“趋势”必须有很多人参与才能形成，那么在圆、嵩之外，我们还能找得到其他例证吗？这个问题只有做过通盘研究之后才能解答，远远超出了本章的范围之外。为了解除读者之疑，让我仅在《闲居编》与《镡津集》两书之内各举一证。《闲居编》卷二八《师韩议》云：

> 吾门中有为文者，反斥本教以尊儒术，乃曰：师韩愈之为人也，师韩愈之为文也，则于佛不得不斥，于儒不得不尊，理固然也。

这几句话清楚显示出，由于韩愈的挑战，宋初释门之内儒风已动，智圆的出现已是对于既成动向的反响，而不是“孤明先发”。庆历壬午（二年，1042）契嵩撰《武陵集叙》云：

> 慧远和尚以有道称于四方，在天禧、乾兴间（1017—1021），其名甚振。学者无远近，归之如水，沛然就下。予少闻之，恨不识其人。晚游吴，得其语于懃、暹二师。观其发演详悉，应对次序，语言必文，不以凡近杂出。虽出入大经大论，傍及治世文书，老子、庄周之说，而不疑。（《镡津集》卷一二）

《叙》末称慧远“出于云门大师三世”，则与契嵩同门而高出一辈。他的年代略与智圆相当，而旁涉外典则与之全同。智圆《湖居感伤》诗曰：

> 礼乐师周、孔，虚无学老、庄。（《闲居编》卷四九）

是其明证。《叙》所云“治世文书”自非儒家莫属。有了这两个具体事例的支持,我们便更有理由相信佛教在宋初具有入世归儒的特殊倾向,而前引二程的观察也获得了进一步的印证。

如果从智圆到契嵩可以代表佛教的一种动向,我们不妨说北宋佛教内部也有一个相当于古文运动的发展,和儒家的动向是平行而又互动的。智圆接受了韩愈的儒家道统论,他在孟子以下则续之以荀卿、杨雄、王通、韩愈和柳宗元。(《闲居编》卷二六《对友人问》及卷二七《叙传神》)这个名单与柳开(947—1000)所开的完全一致,除了柳宗元之外。但柳开又自号绍先,仍然把他的先祖包括在内。(见《河东先生集》卷二《东郊野夫传》、《补亡先生传》及卷五《答梁拾遗改名书》)后来孙复与石介也都以荀、扬、王、韩上接孟子。智圆是钱塘人,虽比柳开小三十一岁,但南北悬隔,是否曾直接受到柳开的影响,今不可知。他之所以推尊王通,则因读孙何(字汉公,961—1004)《辨文中子》获得启发。(《闲居编》卷二六《读中说篇》)孙何在真宗咸平(998—1003)期间曾任两浙转运使(《宋史》卷三〇六本传),这是智圆得读其文的关键所在。无论是不谋而合,还是由于儒学新说的激动,总之他以佛教徒的身份竟对儒家传道谱系表现出如此严肃的态度,实不容等闲视之。这是和他对秩序重建的深切关怀分不开的。朱熹说太宗朝(976—997)人多尚文中子是由于关心“治道”(《语类》卷一二九《本朝三》),智圆恰是一个典型例证。在这一点上,他和柳开可以相比,即分别处于佛教和儒学新动向的最初阶段。契嵩则已进入了佛教古文运动的成熟期。他和欧阳修(1007—1072)完全同年代,各自达到了方内和方外古文创作的最高峰。他们也同样企图通过古文来推动“外王”的理想,但是却不免同床异梦:欧阳修著《本论》,认定“礼义”秩序的重建是“胜佛之本”;契嵩也向往“皇极”,倡导“礼乐”,但深信儒教所提供的世间秩序反而是佛教存在的唯一保证。用他自己的话说,“夫迹者属教,而体者属道;非道则其教无本,非教则其道不显。”(《镡津集》卷九《万言书上仁宗皇帝》)前面已看到,智圆早已提出了“非仲尼之教,则国无以治……释氏之道何由而行”的明确命题。

现在契嵩则通过《辅教编》等一系列的论述，把这一命题充分展开了。但智圆与契嵩对于秩序重建的关怀都是从佛教的立场出发的，他们也必然强调"内圣"先于"外王"。就这一点说，契嵩显然与欧阳修有严重的分歧，反而与王安石、二程的观点有异曲同工之契。他的种种说法，如"非道则其教无本"、"心也者，圣人道义之本"（卷一《劝书第一》）、"心与道岂异？"之类，若置思想的实质于不论，竟与后来理学家的议论处于同一"谈辩境域"之内。如果认真探讨道学起源与形成的问题，这也是不容轻忽的一个环节。（参看钱穆《读契嵩〈镡津集〉》，收在《中国学术思想史论丛（三）》，页一一三—一三六）

智圆与契嵩不但同精于韩文，而且同提倡《中庸》，这是北宋佛教内部的学风，毫无可疑。韩文在北宋的流行始于柳开，比智圆要早三十年左右，很可能是由儒入释的。但北宋首树《中庸》之帜者必数智圆，这早已是人所共知的事实。陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》云：

> 凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导。如天台宗者，佛教宗派中道教意义最富之一宗也。其宗徒梁敬之（肃，753—793）与李习之（翱）之关系，实启新儒家开创之动机。北宋智圆提倡中庸，甚至以僧徒而号中庸子，并自为传以述其义。其年代犹在司马君实（光，1019—1086）作中庸广义之前，似亦于宋代新儒家为先觉。二者之间，其关系如何，且不详论。然举此一例，已足见新儒家产生之问题，犹有未发之覆在也。（《金明馆丛稿二编》，页二八四）

陈先生所提出的是一严格的历史问题，研究哲学的人向不重视，所以这一"未发之覆"七十年来依然原封未动。我最近偶然发现了几条新史料，虽不能尽发其覆，但至少缩短了智圆与道学起源之间的一点距离。兹略述于下，以供参考。首先我要提出一假设之说，即《中庸》的发现与流传似与南北朝以来的道家或佛教徒的关系最为密切。与道家、佛教都有交涉的戴颙（378—441）曾注《礼记中庸

篇》(《宋书》卷九三《隐逸》本传),佛教徒梁武帝(464—549)则有《中庸讲疏》(《梁书》卷三《武帝下》之末)。此外《隋书》卷三二《经籍志一》列《私记制旨中庸义》五卷,可能是臣下记梁武帝关于《中庸》的另一著作。(参看周一良《论梁武帝及其时代》,收在《魏晋南北朝史论集续编》,北京大学出版社,1991,页四六—四七)这种情况似乎表示《中庸》最早受到重视是出于佛教徒"格义"或新道家"清谈"的需要。李翱所读的《中庸》大概也来自佛教徒所传的系统。这一假说可以解释为什么智圆"以僧徒而号中庸子"这个事实。《宋史·艺文志一》(卷二〇二)所载宋代儒家专讲《中庸》之作,以《胡先生中庸义》为最先,但胡瑗(993—1059)已远在智圆之后。因此我假定《中庸》在北宋是从释家回流而重入儒门的。下面我要讲的便是这一回流的过程。

《宋史》卷三一〇《张知白传》云:

> 仁宗即位……以工部尚书同中书门下平章事……。时进士唱第,赐《中庸篇》,中书上其本,乃命知白进读,至修身齐家之道,必反复陈之。

仁宗即位在乾兴元年(1022),张知白除相则在天圣三年(1025)。进士唱第赐《中庸篇》,复由宰相当众宣读,这必是当时一大事,因此才记在知白传中。考之《宋史》卷四三九《文苑一·和𡼖传》:

> 是岁(按:淳化三年,992),太宗亲试贡士,𡼖预考校,……。时摹印《儒行篇》,以赐新及第人及三馆、台省官,皆上表称谢。

《儒行篇》也出于《礼记》。但何以三十年后赐进士及第必须改用《中庸篇》,其中涉及思想上的变化,盖可断言。再考之《宋会要辑稿》《选举》二之二淳化三年条:

> 治赐新及第进士及诸科贡举人《儒行篇》各一轴,令至所(按:疑当作"所至")著于壁,以代座右之诫。

这件原始文书不但证实了《宋史》的记载,而且还说明了这件事是

太宗的创举，因此郑重其事，要受赐人将《儒行篇》挂在墙上，代替座右铭。这样看来，仁宗初即位便改变两朝定制，更显得不寻常了。《张知白传》的记载也见于《宋会要》，原文云：

(天圣)五年(1027)四月二十一日赐新及第《中庸》一篇。(《选举》二之七)

张知白天圣六年二月壬子死在同中书门下平章事的任上(《宋史》卷二一〇《宰辅表一》)，所以五年四月他宣读《中庸篇》与实情完全相合。赐《中庸篇》时皇帝命宰相高声宣读，这又是一件隆重的创举。不但宣读，而且"至修身、齐家之道，必反复陈之"。这是一面宣读一面讲解了。所谓"修身、齐家"，必指朱熹所订的《中庸》第二十章，特别是"凡为天下国家有九经"一段，这是确定无疑的。但是《中庸》与科举发生直接关系，并不是始于天圣五年。范仲淹(989—1052)文集中有一篇《省试"自诚而明谓之性"赋》(《范文正公集》卷二〇)。所谓"省试"，指进士的礼部考试，因放榜于尚书省而得名。查《范文正公年谱》(附文集末)大中祥符八年(1015)条云：

甲第九十七名。试"置天下如置器赋"。

所引赋名不同，当是殿试的题目，故不必致疑。可知省试用《中庸》出题，至少早于赐《中庸篇》十二年。以此推之，真、仁两朝之际，知贡举的士大夫中早已有人在提倡《中庸》了。范仲淹又写了一篇《南京府学生朱从道名述》(《范文正公集》卷六)在"从道"两字上大作文章，略曰：

然则道者何？率性之谓也；从者何？由道之谓也。臣则由乎子，忠则由乎孝，行己由乎礼，制事由乎义，保民由乎信，待物由乎仁。此道之端也。子将从之乎，然后可以言国，可以言家，可以言民，可以言物，岂不大哉！若乃诚而明之，中而和之，揖让乎圣贤，蟠极乎天地，此道之致也。必大成于心，而后可言焉。

此文全就《中庸》发挥，充分表达了由修身、齐家而建立理想秩序的意识，而且也含有“内圣”与“外王”相贯通的观念。据《年谱》，此文作于天圣六年，适在赐《中庸篇》的第二年，则此事在他的心理上所发生震动之大，可以想见。只有在掌握这一背景之后，我们才能懂得下面这个理学史上最著名的故事。吕大临《横渠先生行状》曰：

> 当康定（仅一年，1040）用兵时，年十八（按：误。当从《宋史》本传作“二十一”）。……上书谒范文正公。公……因劝读《中庸》。（《张载集》附录，中华书局点校本，1978年）

范仲淹为什么单单劝张载读《中庸》？这个问题似乎从来少有人注意。现在背景既明，则科举制度的发展也直接有助于道学的兴起，便成为无可否认的事实了。这不能说是一件无关宏旨的小事。

接着让我对《中庸》在真宗、仁宗之际由释归儒的过程试作一推测。范仲淹在大中祥符八年（1015）的省试中既已赋“自诚而明谓之性”，可知试官中必有熟读《中庸》的人。从这一点出发，我仔细考察了四次进士试的主考名单，始于真宗祥符八年，即范仲淹应试的一次，终于仁宗天圣五年（1027），即赐《中庸篇》的一次。我的目的是想找出其中有多少位是和佛教有关系的。这虽不能完全证实我的假设，但毕竟比茫无所据的猜想要踏实得多。当时进士科考试照例有一位“知贡举”，三位“同知”，幸而他们的名字都保留在《宋会要》中（《选举》一之八至一之九），兹分年列举于下，排第一人的是“知贡举”：

> 大中祥符八年（1015）赵安仁、李维、盛度、刘筠
> 天禧三年（1019）钱惟演、王晓、杨亿、李谘
> 天圣二年（1024）刘筠、陈尧佐、刘烨、宋绶
> 天圣五年（1027）刘筠、冯元、韩亿、石中立

重复者不计，共得十四人。除王晓外其余都有传在《宋史》。初步检查史料，至少其中七人与佛教有密切关系。兹依出场顺序，举证于下：

一、赵安仁(958—1018)。志磐《佛祖统纪》卷四四大中祥符六年(1013)八月："兵部侍郎译经润文官赵安仁奉诏编修大藏经录成，凡二十一卷，赐名大中祥符法宝录。"

二、李维。他是李沆(947—1004)之弟，两人都深于内典，见《宋史》卷二八二沆传。大中祥符三年(1010)维奉诏"出经论题目考试沙门，以为迁补左右街之序。"(《佛祖统纪》卷四四)天禧五年(1021)他出任译经润文官。(同上)他的佛学造诣可知。他又与杨亿同奉旨裁定《景德传灯录》，见后文。

三、刘筠。他是杨亿所识拔的人，后与之齐名，时号"杨刘"(见《宋史》卷三〇五本传)所谓"西昆体"即以他们两人为最高代表。刘攽《贡父诗话》记："刘子仪(筠)送人诗曰：'惠和官尚小，师达禄须干。'谓柳下惠、子张也。或除去官字示人曰：'此必蕃僧名达禄须干。'闻者大笑。"(引自丁传靖《宋人轶事汇编》卷六《杨亿、刘筠》条)除掉"官"字，原诗便成了"惠和尚小师达禄须干"，确像是胡僧的名字，所以可笑。这当然是因为他平时好谈论佛的缘故。

四、杨亿(974—1020)。在11世纪中叶古文运动大盛之前，杨亿不但独步文坛，士大夫相率入禅的风气也是他掀起来的。他在思想界的影响力决不在文学之下。石介在景祐二年(1035)说："今天下有杨亿之道四十年矣。"(《怪说中》，《徂徕文集》卷五)这句话应该包括西昆文体和禅风两方面而言。《景德传灯录》便是他和李维、王曙共同裁定的，《录》前有他的《序》，卷三十末附有《寄李维书》(见1916年刘氏复刻元延祐本。参看陈垣《中国佛教史籍概论》，北京，科学出版社，1957，页八六—九〇)。这一《序》、一《书》不见于《武夷新集》(四库本)，可知他的文字已多散失。《宋史》本传(卷三〇五)只轻描淡写地说他"留心释典禅观之学"，事实他是临济宗的正式信徒。(李遵勖《天圣广灯录》卷一八)《佛祖统纪》卷四四有关他的记载多不胜举，可证他是儒、释沟通的一个关键人物。

五、陈尧佐。他的生卒年不详。我们只知道他在景祐四年(1037)除相，次年去位。他自志其墓有"寿八十二不为夭"之语

(《宋史》二八四本传),可知其人实享高寿,但卒年已无从断定了。本传记他"见动物必戒左右勿杀",则守佛戒甚严。《青箱杂记》曰:"陈文惠公(他的谥号)亦悟性理,尝至一古寺,作偈曰:'殿古寒炉空,流尘暗金碧。独坐偈无人,又得真消息。'"(卷一〇)他大概是一个虔诚的佛教徒。他不但在天圣二年同知贡举,上一届(天禧三年)杨亿参加的那一次,他也在幕后。原来他是那一年"定考试条制"之一人,因为出了弊端,受到"降黜"的处分,才留下了档案纪录。(《宋会要辑稿》《职官》六四之二四)

六、宋绶。景祐三年(1036)他以参知政事兼续修《法宝录》的润文官。(《佛祖统纪》卷四五)他又曾与夏竦同试童行诵《法华经》(欧阳修《归田录》卷一),尤非于佛学具有基本知识不可。

七、韩亿(972—1044)。他是韩维(持国)的父亲,也是韩氏兄弟好禅的源头,不须更有所论证。(生卒年见苏舜卿《韩公行状》,《苏舜卿集》,中华书局标点本,1961年,卷一六,页二四三)

以上所论七人,占四次贡举的主试官之半。但其中刘筠出场三次,故以人次计,超过半数。另外七人之中,钱惟演是吴越王俶之子。钱俶"崇信释氏,前后造寺数百,归朝又以爱子为僧"。(《宋史》卷四八〇《世家三·吴越钱氏》)石中立(972—1049)则与杨亿、刘筠"相厚善",景祐、实元之际(1037—1038),他和王随、陈尧佐、韩亿四人同时执政,又同时罢免(《宋史》卷二六三《石熙载传附》)。"不知其人,视其友",他的思想倾向,略可推知。所以钱、石两人同有崇信佛教的嫌疑,但因尚未发见其他材料,姑不计人。通观以上四届贡举,杨亿、刘筠实为中心人物。杨亿若非先卒(天禧四年,1020),后两届的主考官也许还轮不到刘筠。尤其是范仲淹省试赋"自诚而明谓之性"的那一届(大中祥符八年),四考官之中三位都有明显的佛教背景。这决不能视为偶然;《中庸》通过好禅的试官而进入贡举制度毋宁是很自然的。关于这一点,后面还有其他证据支持这一推断。天圣八年(1030)的进士试又发生了一项重大的变化。《宋会要辑稿》本年四月四日条载:

> 赐新及第进士《大学》一篇。自后与《中庸》间赐。著为例。(《选举》二之七)

这是对上一届赐《中庸》的更改,从此《大学》与《中庸》轮流“间赐”,成为定制。据《会要》(《选举》一之八),这一届知贡举的是晏殊(991—1055),第二年便奉敕撰《六祖衣钵记》(《佛祖统记》卷四五天圣九年条)。同知三人中有王随,更是与杨亿齐名的佛教信徒。景祐元年(1034)他删节《景德传灯录》为十五卷(《佛祖统记》卷四五),即佛教史籍中著名的《传灯玉英节录》。(见胡寅的《序》,收在《斐然集》卷一九)他临死之夕,作偈而逝。(《青箱杂记》卷一〇)当时何以有此变更?是否涉及某种争论?史料不足,今已不能解答。但是就道学的起源而言,这是一个划时代的事件。理学家后来奉为《四书》的两大圣典都通过科举而从此遍传天下了。程颐曾毫不客气地指出:

> 《儒行》之篇,此书全无义理,如后世游说之士所为夸大之说。观孔子平日言语,有如是者否?(《遗书》卷一七)

同样的话他在另一场合又重复了一次。(卷一九)过去我们不理解他为什么单单挑出《儒行篇》来予以痛斥。现在我们完全明白了,这是针对太宗淳化三年赐进士《儒行篇》而发。他既然对《儒行篇》如此注意,则仁宗初年赐《中庸》和《大学》之事必然在他心中留下了更深刻的印象。我们可以肯定地说:道学家的兴起并不是遍读《六经》,经过仔细权衡,最后才决定将《大学》、《中庸》两篇选出来作为儒家的基本文献。他们也不可能是直接从韩愈、李翱的文字中得到了启发。为什么呢?因为这一类的说法都不免舍近求远,不着边际,与思想史的一般进程太格格不入了。我们必须破除“返之六经而后得之”或“读孟子而自得之”这些神话,才能真正开始研究道学起源与形成的问题。

上面我试图从佛教的儒学化和沙门的士大夫化说明北宋初期至中期儒、释之间的互动;而互动的关键则在于佛教徒和士大夫一样,也要求一个合理秩序的建立。在儒学化与士大夫化的过程中,

高僧大德往往从自己的观点出发，选择适合需要的儒典，进行深入的了解并提出某些看法。这些看法则在他们与士大夫的交往中辗转传进儒学的世界。他们的看法不必为儒者所接受，甚至遭到拒斥，但仅就将儒者的注意力引导至某些特定经典这一事实来说，他们的作用已经很大了。《中庸》在宋初的流传状况便是一个最明显的例证。从智圆到契嵩，《中庸》的解释权显然掌握在佛教徒的手中。对照之下，北宋儒家最早有专书研究《中庸》而又发生过影响的则只能追溯到胡瑗(993—1059)。《宋史》卷四三一《儒林・邢昺传》记昺(933—1010)景德四年(1007)辞朝回曹州曰：

> 入辞日……特开龙图阁，召近臣宴崇和殿……。昺视壁间《尚书・礼记》图，指《中庸篇》曰：凡为天下国家有九经，因陈其大义，上嘉纳之。

这个故事说明崇和殿的墙上绘有《礼记》图，《中庸篇》列在其中。邢昺曾教过真宗《礼记》(同上)，自然熟悉《中庸篇》的内容。他特别指此篇为说，似乎显示《中庸》已可脱离《礼记》而具有独立的地位。此事发生在范仲淹"省试"前八年，则更值得注目。但是他专挑出"凡为天下国家有九经"一章来发挥"大义"，可见他仍视《中庸》为讲"外王"之作，并未重视其"内圣"的部分，与天圣三年(1025)张知白讲解的重点相去甚近。这和胡瑗以下将《中庸》的重点逐渐移向"内圣"，大有不同。然而范仲淹"省试"的题目——"自诚而明谓之性"(朱熹定本第二十一章)明明是"内圣"领域中的核心问题。当时只有佛教徒如智圆之流对此最擅胜场，儒学阵营内似少其人。所以我不得不假定，出题者是受佛教影响的士大夫，如编次《景德传灯录》的李维或与杨亿齐名的刘筠都是可能的人选。范仲淹应试时胡瑗只有二十五岁，大概还在泰山十年苦学的期间，自然绝无可能有任何影响。我断定胡瑗之前，儒家还没有人专从"内圣"的角度研究《中庸》并不是仅仅依靠前面所引《宋史・艺文志》的书目。我的主要根据是晁说之在政和五年(1115)所写的《中庸传》(《景迂生集》卷一二)。此文之末附列了一张古今解《中庸》

的儒者名单，其中可确定为宋代者是：胡先生（瑗）、温公（司马光）、刘侍读（敞）、二程先生、横渠先生（张载）六人。此外还有不指名的“近世”一人，这是他在该文中批评的对象，疑即王安石，因为他和程门的杨时一样，是司马光弟子中专门攻击“新学”的人。他对古今讲《中庸》的著作搜寻极力，连早已失传的古代《中庸说》二篇（《汉书》卷三〇《艺文志·礼家》）也注意到了。有了这张名单，我们便可完全心安理得地说，北宋儒家研究《中庸》的“内圣”含义者确自胡瑗始。尤其应该指出的是：晁说之“晚年颇信佛氏之说”，甚至自称“天台教僧”。（《宋元学案》卷二二《景迂学案》）从他对智圆、契嵩特致推重的情形来判断（见前引《惧说赠然公》），圆、嵩两人关于《中庸》的论说至少对他撰《中庸传》发生过媒触作用。又其师司马光元丰八年（1085）与韩维辩论“中”字之义，也指出韩氏采“佛老之说”，解“中”为“虚无”，以致认“虚无为众本之所自出。”（《传家集》卷六三《答韩秉国书》）可见即使在张载、二程的时代，儒家士大夫对于《中庸》的理解也未能完全摆脱佛教的纠缠。即在南宋，朱熹解“中也者，天下之大本”曰：“大本者……天下之理皆由此出，道之体也”；虽与韩维有“虚”、“实”之别，但“理皆由此出”与“众本之所自出”之间毕竟在思想上留下了移形换位的痕迹。前面已讨论过，契嵩一方面追随智圆，将《中庸》的“中”理解为释氏之“道”（《中庸解第三》），而另一方面他又断言：“道，本体也。”（《皇问》）试看这和朱熹所谓“大本者……道之体也”在语言结构上多么相似！我当然不是说朱熹曾受到韩维或契嵩的任何影响，我甚至相信他完全没有接触过上引的文字。我企图说明的只是一个简单的事实，北宋释氏之徒最先解说《中庸》的“内圣”涵义，因而开创了一个特殊的“谈辩境域”（“discourse”）。通过沙门士大夫化，这一“谈辩境域”最后辗转为儒家接收了下来。诚然，道学家进占《中庸》的营垒之后，顿改旧观，好像李光弼取代了郭子仪的朔方军一样。但是无可否认的，他们与士大夫化的沙门（如智圆、契嵩）或禅化的士大夫（如韩维）仍然处在同一“谈辩境域”之内，正如李光弼发号施令的所在毕竟还是郭子仪的旧营垒。这也是理学兴起所经过的另一

历史曲折。

以上所勾勒的是宋初以来儒、释互动过程的一个基本轮廓。在结束本节之前，我还要介绍下面这一条记载：

> 近世释子多务吟咏，唯国初赞宁独以著书立言、尊崇儒术为佛事，故所著《驳董仲舒繁露》二篇、《难王充论衡》二篇、《证蔡邕独断》四篇、《斥颜师古正俗》七篇、《非史通》六篇、《答杂斥诸史》五篇、《折海潮论兼明录》二篇、《抑春秋无贤臣论》一篇，极为王禹偁所激赏。故王公《与赞宁书》曰："累日前蒙惠顾谀才，辱借通论，日殆三复，未详指归。徒观其涤《繁露》之瑕，劘《论衡》之玷，眼瞭《独断》之瞽，针砭《正俗》之疹，折子玄之邪说，泯米颖之巧言，逐光庭若摧枯，排孙郤似图蔓，使圣人之道无伤于明夷，儒家者流不至于迷复。然则师胡为而来哉？得非天祚素王，而假手于我师者欤！"(《青箱杂记》卷六。按：禹偁此书不见于今本《小畜集》与《小畜外集》，《佛祖统记》卷四四咸平四年(1001)条所引较详，可参看。)

赞宁(919—1001)原为吴越钱氏僧统，入宋后奉敕在杭州撰《宋高僧传》三十卷。据王禹偁(954—1001)《通惠大师文集序》，赞宁于"清泰初(934)入天台山受具足戒"(《小畜集》卷二〇)，则当属天台宗。智圆和他同乡又同宗，而"平生宗释复宗儒"(《闲居编》卷三七《挽歌词》)复适与之契合，其间必有渊源。吴自牧《梦粱录》记杭州历代高僧，赞宁之后便有"孤山智圆法师自号中庸子"(卷一七《历代方外僧》条)，可资旁证。王禹偁说赞宁是为孔子而来，这句话便是佛教儒学化的最有力的见证。赞宁关于"外学"的著述也为儒、释互动提供了一个具体的实例。《宋史》(卷三〇六)本传特别记载孙何"著《驳史通》十余篇。"这必然是受了赞宁《非史通》六篇的直接影响。我为什么敢如此断定呢？因为孙何是王禹偁淳化三年(992)知贡举所取的进士。大概在至道元年(995)他《送孙何序》(《小畜集》卷一九)，称许孙氏"师戴六经，排斥百氏，落落然真韩、柳之徒"。但禹偁初识赞宁则在后者入京进呈《宋高僧传》的时候。

《传》成于端拱元年(988)十月(见《传》前赞宁《表》),入京必在次年。《青箱杂记》所引禹偁《与赞宁书》则明是初晤后所作。所以从写作时间和王禹偁与他们两人的关系推断,孙何必是从其座师处获知赞宁《非史通》,然后才继续加以发挥。刘知几《史通》在宋初并非流传甚广的书,是否已有印本,也大成问题。苏轼(1037—1101)听"老儒先生"说,他们"少时欲求《史记》、《汉书》而不可得。"(《经进东坡文集事略》卷五三《李君山房记》)以苏轼的年代推算,这些"老儒先生"可能比孙何、王禹偁还要小十年以上,其时《史记》、《汉书》还很稀见,何况《史通》这样比较冷僻的书呢?所以这一实例非常可贵,使我们确知宋初儒、释之间是怎样互相交流、互相影响的。(关于赞宁与士大夫的交涉,可看 Albert Welter,"A Buddhist Response to the Confucian Revival: Tsan-ning and the Debate over Wen in the Early Sung", in Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. eds; *Buddhism in the Sung*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp. 21-61.)前文推测真、仁之际《中庸》由释归儒的经过,我仅举出几位与佛教有密切关系的考官为可能的中介人物。这是法律上所谓间接性的旁证("circumstantial evidence"),很难定案。现在《史通》一案则显示佛教徒(如赞宁)研究儒学著作,经过所交游的士大夫(如王禹偁)的介绍,竟可为排佛的儒者(如孙何)所继承。在这一具体例子的启示下,让我试看下面这条记载:

> 法照,不妄交游,与和靖先生(即林逋,967—1028)同时僧智圆为友,宰臣王钦若(962—1025)、王随、王化基(944—1010)深敬之。(《梦粱录》卷一七《历代方外僧》条)

法照本人的来历尚待考,但他却是一座桥,将智圆和朝中士大夫连结了起来。这三个人先都官至宰相(钦若、随)或参知政事(化基),所以《梦粱录》以"宰臣"称之。王钦若天禧元年(1017)以宰相而"兼译经润文使",三年出镇钱塘,又率僚属诣天竺灵山请慈云法师讲《法华经》。(《佛祖统记》卷四四)王随即天圣八年同知贡举者之

一，事已见前。只有王化基与佛教的渊源尚待续考。通过法照，这三个人都可能直接或间接知道中庸子智圆及其著作，其中尤以王随的可能性为最大。这条记载虽仍不能提供《中庸》由释归儒的明确线索，但极度缩小了我们推测的范围。（参看 Chi-chiang Huang,"Elite and Clergy in Northern Sung Hang-chou: A Convergence of Interest",in Gregory and Getz, eds; *Buddhism in the Sung*, pp. 295-339.）

我在本节开始时便已说过，道学家如张载、二程所辟之"佛"主要是以士大夫为对象；他们并没有直接继承韩愈，与佛教正面作战。通过以上"方内"、"方外"的多面论证与辨析，我希望大致澄清了这一论断。但这不是否认道学家曾与佛弟子有过直接交往的事实。《程氏遗书》卷三载：

> 先生少时，多与禅客语，欲观其所学深浅，后来更不问。

这是程颐早年的事，"禅客"指僧徒，非谈禅士大夫。"欲观其深浅"云云则是门人事后夸张之词。少年时代的程颐正在"求道"阶段，岂能与禅师接谈之下便立刻可以判断其"深浅"？程颢、张载也无不如此。他们早期与佛教接触是否在思想上留下了某些印迹？这也是有关道学起源的重要问题，不可完全置之不论。兹举一二例，稍发其覆。朱熹说：

> 近看《石林过庭录》，载上蔡（谢良佐，1050—1103）说伊川参某僧，后有得，遂反之，偷其说来做己使，是为洛学。某也尝疑如石林之说固不足信，却不知上蔡也恁地说，是怎生的？向见光老示及某僧《与伊川居士帖》，后见此帖乃载《山谷集》中，后又见有跋此帖者，乃僧与潘子真（原注：潘淳，乃兴嗣之子也。）帖，其差谬类如此。但当初佛学只是说，无存养的工夫，至唐六祖始教人存养工夫。当初学者亦只是说，不曾就身上做工夫，至伊川方教人就身上做工夫。所以谓伊川偷佛说为己用。（《语类》卷一二六《释氏》。按：此条是黄义刚记癸丑，1193，后所闻。）

又据下一条门人问语:"灵源与潘子真书,今人皆将做与伊川书,谓伊川之学出于灵源也。"则知"某僧"即灵源,程颐早年曾向他参请过。上引语录中,石林当是叶梦得(1077—1148);光老即道光,号佛照,孝宗与陆九渊兄弟都曾向他问禅。(见叶绍翁《四朝闻见录》乙集《光拙庵》条;陈淳《北溪大全集》卷二四《与赵司直季仁》二及卷三二《与郑行之》)玩味朱熹的语气,他好像亲从光老处得见灵源此帖,则也与之有往来。最可注意的是朱熹在这里仅辨灵源帖为张冠李戴,却并无一语否认程颐参灵源有所得之事。不但不否认,而且点明了所得即在"存养工夫"方面。谢良佐是程门高弟,既坦承其事于其师生前,朱熹是程学的完成者,复重认于百年之后,则道学家的修养工夫颇有得于禅宗,其案已定。上引程颐"少时与禅客语"的记载更是此事的内证。关于灵源其人,这里不能深入考索,但就前引《镡津集》末附录灵源《题明教禅师手帖后》二首推断,他与契嵩同时而略晚,大概长于程颐二十岁左右。这两首《题后》为我们提供了新证,可据以推知二事:其一,以灵源的年龄及其在佛教中的地位而言,程颐早年确曾向他请益,无可再疑;其二,灵源推重契嵩,首在其能破儒家士大夫对佛教的误解与攻击。程颐来求教时他曾以契嵩新说相告,几乎是不可避免的。此所以程颐洞然于佛教的新动向,而有"其徒亦有肯道:佛卒不可治天下国家者"一番话,已见前文。现在我们可以进一步断定,所谓"其徒",必包括灵源与契嵩两人在内。

让我再举张载为例,说明佛教思想怎样直接进入道学之中。张载是否曾亲访禅师,如程颐之于灵源,今不可知。但他在读《中庸》之后,意犹未足转而沉浸于释、老之书累年,则见于吕大临所撰《行状》,自是事实。前面引二程《遗书》(卷二上)《昨日之会,大率谈禅》条中,有一句话应该重录于此,以便讨论:

> 今日之风,便先言性命道德,先驱了知者,才愈高明,则陷溺愈深。

据此语,则当时禅学对于儒家士大夫吸引力最大的地方便在"性命

道德”的“内圣”领域。恰好张载在这个问题上提出了一个明确的看法。他说：

> 道德性命是长在不死之物也，己身则死，此则常在。（见《经学理窟·义理》，收在《张载集》中，北京，中华书局标点本，1978年，页二七三）

我想任何人都不难一望而知，这是把佛教“身死性存”的观念原封不动地搬进儒学来了，连字面也没有改变。但这是他的中心思想，《正蒙·太和》以气之聚散说“死之不亡者，可与言性”（同上，页七），也是此意。当然，如果细加分析，他和释氏之间确存在着一个重要区别，即他不承认个体的“性”死后常存，但却必须肯定集体的“道德性命”长在不死，因为这是人间秩序的终极保证。张载援释入儒早已为朱熹所揭出，他说：

> 横渠辟释氏轮回之说。然其说聚散屈伸处，其弊却是大轮回。盖释氏是个个各自轮回，横渠是一发和了，依旧一大轮回。（《语类》卷九九《张子书二》）

这真可谓一语破的。正是为了补救这个“大轮回”说，程颐才不得不改从《易·系辞》中“日新”和“生生”的观点来说“气之终始”，其言曰：

> 凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦尽。况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？其造化者，自是生气。……此是气之终始。开阖便是易，“一阖一辟谓之变。”（《遗书》卷一五《伊川先生语一》）

这明明是驳正张载的“大轮回”的理论，不过没有指名而已。但张载所谓“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣”，显然是为了与佛教争信徒而提出的，因为它毕竟为个人的死后存在保留了一点余地。程颐“物散气尽”之说虽然彻底与佛教划清了界线，却也因此失去了与佛教竞争的能力。即使在当时士阶层中，我们

也不容低估关心死后世界的人数，何况北宋禅宗的"道德性命"之说，其涵义远远超出了个人生死的关怀！王安石因为雪峰义存"为众生作什么！"一句话而毅然出任宰相，正是这一"道德性命"的最高体现。（见上章）黄庭坚（1045—1105）《跋王荆公禅简》云：

> 荆公学佛，所谓"吾以为龙又无角，吾以为蛇又有足"者也。然余尝熟观其风度，真视富贵如浮云，不溺于财利酒色，一世之伟人也。（《豫章黄先生文集》卷三〇）

这是说他虽学佛，然而并不像一个出世的僧人，却念念不忘要成就"仁济万物"的"盛德大业"。（《大人论》）神宗挽留王安石说："卿所以为朕用者，非为爵禄，但以怀道术可以泽民。"（见上节）与黄庭坚"真视富贵如浮云"的证词如出一口。"出世""入世"，相反相成，王安石有之。"仁济万物"、"道术泽民"当然都是儒家的故物，但背后的精神动力则已是儒、释汇流的混合体，其中释氏的"道德性命"显然占有更大的比重。这一点必须从北宋云门宗入世转向和儒学化的特殊背景中去寻求解答的线索。契嵩在康定元年（1040）曾力劝一位隐者"自然子"接受朝廷"求儒于草泽"的号召。他说：

> 自然子读书探尧、舜之道，岂宜自私！得志推诸天下，与人共之；不得已山林而已。（中略）彼长沮、桀溺者，规规翦翦，独善自养，无有忧天下之心，未足与也。自然子固宜思之。与其道在于山林，曷若道在于天下？与其乐与猿猱麋鹿，曷若乐与君臣父子？（《镡津集》卷八《西山移文》）

这些话出于一位禅师之口，简直令人难以置信。这里所传达的岂不就是范仲淹"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"的意识吗？另一位与二程同时的云门福昌知信（1030—1088）也说：

> 一切圣贤，出生入死，成就无边众生行。愿不满，不名满足。（黄庭坚《福昌信禅师塔铭》，《黄先生文集》卷二四）

这是未度己、先度人的真菩萨行，与同时儒家重建人间秩序的深心弘愿，恰好殊途同归。所以释氏"道德性命"当时征服了无数士大

夫的心灵，决非偶然所致。元丰五年(1082)司马光《书心经后赠绍鉴》云：

> 佛书之要，尽于空之一字而已。或问扬子：人有齐生死、同贫富、等贵贱，何如？扬子曰：作此者其有惧乎！此经(按：心经)云：照见五蕴皆空，度一切苦厄，似与扬子同指。然则释、老之道皆宜为忧患之用乎？(《传家集》卷六七)

元丰七年他又作《老、释》一短文，曰：

> 或问老、释有取乎？迂叟曰：有。何取？曰：释取其空。……或曰：空则人不为善，……奈何？曰…非谓其然也。空取其无利欲之心，善则死而不朽，非空矣。(同上卷七四《迂书》)

司马光的儒家立场是无可怀疑的，他和张载、二程的关系更是十分密切，但是却有取于释氏之"空"，以其"宜为忧患之用"，又能使人"无利欲之心"。在这一点上他和王安石之间是没有基本区别的。他们都可以说是以释氏的"出世"精神作儒家的"入世"事业。

道学家在士大夫群中"辟佛"，首先便要求重建儒家的"道德性命"以取代禅宗在"内圣"领域的独尊地位。但这一要求，似乎也是王安石最先明白提出的，他在《礼乐论》中说：

> 呜呼！礼乐之意不传久矣，天下之言养生修性者，归于浮屠、老子而已。浮屠、老子之说行，而天下为礼乐者，独以顺流俗而已。夫使天下之人驱礼乐之文以顺流俗为事，欲成治其国家，此梁、晋之君所以取败之祸也。然而世非知之也者，何耶？特礼乐之意大而难知，老子之言近而易轻。圣人之道得诸己，从容人事之间而不离其类焉。浮屠直空虚穷苦，绝山林之间，然后足以善其身而已。由是观之，圣人之与释、老，其远近难易可知也。(《临川文集》卷六六)

二程在韩维宴后的感慨，正与此相同。安石此《论》以"中"、"和"两字阐明礼、乐之意，并以生为主线，将性、命、心、气等观念组织起

来，其建立儒家“道德性命”的意图是十分露骨的。不过他的宗派意识不强，虽以儒学为主轴，却不排除释、老于“道”之外，这当然不是道学家所肯接受的。所以严格地说，儒家“道德性命”的系统建构是道学的特有贡献，在北宋儒学史上具有划时代的意义。

从整体动向观察，道学的兴起毫无疑问代表了北宋儒学发展的最后阶段。上一章已指出，从宋初开始到仁宗朝大盛的古文运动是第一阶段，首先以“三代”为号召，提出全面重建秩序的要求。第二阶段以政治改革的姿态出现，发韧于庆历（1041—1048）而归宿于熙宁变法；王安石的新学则代表了这一阶段的儒学主流。这三个阶段一环套一环，在时间上是互相重叠的。所以初期道学家如张载、二程一方面上接古文运动的余响，另一方面也一度投身于熙宁变法。本节则进一步揭示，宋代佛教内部也发生了一种新动向，同样强调人间秩序的首要性。这一动向不仅表现在思想上对儒家伦常的肯定，如上所述，而且还落实在丛林制度之中。当时寺院的日常秩序与政治秩序之间便出现了一种紧密而微妙的配合。正如陈垣所云：

> 当宋室全盛及南渡，君相皆崇尚三宝，其时尊宿，多奉敕开堂，故有祝颂之祠，帝王之道，祖师之法，交相隆重。（《清初僧诤记》，北京，中华书局，1962，页九〇）

所谓“开堂祝颂”即禅师开堂讲法之前，先拈香为君、相祝福。大慧宗杲（1089—1163）绍兴七年（1137）七月二十一日在临安明庆院开堂的一幕便是一个有趣的实例。（见《大慧普觉禅师语录》卷一。收在《大藏经》第四十七册《诸宗部四》，页八一一。）苏轼《夜至永乐文长老院，文时卧病退院》诗中有“病不开堂道益尊”之句，则显示此制在北宋盛行之一斑。（《集注分类东坡先生诗》卷五）所以专就“外王”一面说，北宋儒家实已无佛可辟。但佛教儒学化和沙门士大夫化毕竟也让禅宗的“道德性命”普遍进入了儒家士大夫的识田之中。这才是道学家“辟佛”的直接对象，然而已在儒门之内了。道学家确以建立儒家“道德性命”之学为他们的主要使命，而且也

基本上达成了这一使命。那么，在他们达成了使命之后，是不是士大夫的禅风便从此一扫而清了呢？这是别一问题。不但程颐在北宋感到“无可奈何佗，……便有数孟子，亦无如之何。”(《遗书》卷二上《昨日之会，大率谈禅》条)朱熹在淳熙末年(1188—1189)也感慨万千地说：

> 释氏之教，其盛如此，其势如何拗得他转？吾人家守得一世再世，不崇尚他者，已自难得。三世之后，亦必被他转了。(《语类》卷一二六《释氏》)

他们两人的悲观言论如实地反映了当时的思想状态，使我们确知后世所谓“理学既出，佛教便衰”，是无根的宣传。虽然如此，道学家重整“道德性命”仍然是不朽的成就，在佛教之外另开辟了一个精神的世界。道学(或理学)与“内圣之学”之间的认同(“identity”)便是在这一根据上面建立起来的。但是以这一认同为出发点，后世逐渐形成一种相当普遍的看法，即宋代儒学便是道学，而道学则专讲“道德性命”。不但如此，“道德性命”之学虽自孟子以后中断了一千多年，但“道德性命”本身则自有独立的生命——即所谓“长在不死之物”，因此通过宋代道学家重续绝学的努力，它又获得了更明确的呈现方式，基本上不受外在事象变动的干扰。这个看法原出于宋以后道统论的“大叙事”(“grand narrative”)，但因为它是一种含有宗教成分的信仰，所以今天仍有种种现代化身。

本书的研究重点在理学的历史背景，对于上述的“大叙事”不能妄加评论，对于信仰更不应有所訾议。我之所以涉及这一“大叙事”则是因为本书的取径与之截然有异，不能不稍作说明。这里只讲两点最根本的歧异：第一，在“大叙事”中“道德性命”(或“内圣”)指一种超时空的精神实体，因此有时也称作“道体”。这一精神实体是永恒的存在，至于是否为人所察觉则是不相干的。基于这一理解，“大叙事”典范下的研究者处理道学的兴起与形成也往往采取超时空的方式，不涉及具体的历史情境。本书是史学的研究，则不得不尽可能追寻与道学发生过实际交涉的一切文化、宗教、政治

力量。所以从古文运动到改革运动，从王安石新学到韩维与司马光关于"中和"的讨论，从佛教儒学化到沙门士大夫化，从士大夫好禅到朝廷赐进士《中庸》、《大学》篇等等，无一不与道学的起源与定型有莫大的关联。从历史的观点说，这些变动都内在于道学的形成，而非在其外。道学中某些形而上命题的提出与表达方式也是和这些力量之间交错互动分不开的。第二，"大叙事"典范下的研究者既视"道德性命"为圆满自足的绝缘体，他们不但将道学与北宋历史断然分开，而且更进一步将它划出整个儒学之外，好像道学家陡然从空而降，因"天启圣衷"，一跃而上接孟子之心，终于重见"上下与天地同流"(《孟子·尽心上》)的"道德性命"。在这一理解中，道学的兴起如果也有历史的缘助，则此缘助也只能归之于释、老，反而与宋初以来儒学的整体动向没有什么关联，甚至二程视为思想上第一号大敌的王氏新学也似乎完全不存在。但上一章和本章所列举的种种证据显然不是"大叙事"的典范所能容纳得了的，因此本书另立一假定之说以安排这些历史证据，使道学的出现成为一个可以理解的历史现象。就我所能见到的第一手史料来说，初期道学家如张载、二程的最大的关怀非他，即是古文运动、改革运动以来儒家关于人间秩序的重建。但是面对着新学的挑战，他们为自己规定了一项伟大的历史使命：为宋初以来儒家所共同追求的理想秩序奠定一个永恒的精神基础。王安石虽然一再强调他的变法行动背后有"道德性命"为之支撑，在道学家如程颢的眼中，他的"道德性命"仍然是佛教的，因为其基本预设是以世界为虚幻。所以安石并不曾真正见到儒家的"道"，他虽然用儒家的语言描述此"道"，其实不过是"对塔说相轮"而已。如果进一步考察安石的"道德性命"之说，他似乎并不需要一个包罗万有的"天道"或"天理"来为人间秩序的实现作客观的保证。这一点与他不盲从"天命"有很密切的关系。(见《对难》，《临川文集》卷六八)在批评老子的"道"时，他说老子只见到"道"的"自然"部分，即"万物之所以生"，而看不见"道"的"人力"部分，即"有待于人力而万物以成"。此所谓"有待于人力"才能完成的"道"，便是人间秩序，因此他说：

“圣人……必制四术焉。四术者，礼乐刑政是也，所以成万物者也。”(《老子》，同上卷六八)正因如此，他才特别突出“心”的地位，故曰：“先王之道德，出于性命之理，而性命之理，出于人心。”(《虔州学记》，同上卷八二)他论“圣人与释、老”的异同更说：“同者道也，不同者心也。”(《礼乐论》，同上卷六六)在道学家看来，这个不知从何而来的光秃秃的“心”恰恰是安石皈依佛教“道德性命”的真凭实据。程颐说：

> 《书》言天叙、天秩。天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心。(《二程遗书》卷二一下《伊川先生语七下》)

我们既知王安石持“圣人本心”之说，如上所述，则这几句话决不是无的放矢，而是针对着安石所提出的批评。在上一章中，我们已看到他怎样企图建立一个从“内圣”推到“外王”的改革计划。但道学家却认定他的“内圣之学”是不成熟的，因为其中核心的部分仍然出于释氏。他们并进一步断定：熙宁变法之陷于纷扰便由于“内圣”未就而遽求“外王”之故。张载说：

> 既学而先有以功业为意者，于学便相害。既有意必穿凿，创意作起事也。德未成而先以功业为事，是代大匠斲，希不伤手也。(《经学理窟·学大原上》，《张载集》，页二七九)

以此与《语录中》“大丞相”一段合看(同上，页三二三)，明指安石无疑。所以我们可以断言，道学家之所以全力发展儒家“内圣”之学，其首要目的是为重建人间秩序寻求宇宙论及形而上的根据，无论是“天”、“天理”、“太极”、“太和”、“太虚”……无不着眼于此。程颐引《书经·皋陶谟》“天叙”、“天秩”两词，更把他们的意向和盘托出。道学的兴起不能离开北宋儒学的整体动向而得到比较完整的了解，这是毫无可疑的。关于这一层，下一章将作进一步的展示。

第五章　理学与政治文化

本章将以理学为主体，考察它和宋代政治文化的一般关系。为免流于泛论，我决定选择几个相关的重点作较为深入的分析。以下虽分成六个子目进行讨论，但希望合起来可以呈现出理学与政治文化的基本轮廓。

五·一　道学与"治道"——古文运动的影响

第三章已论及道学在形成时期与古文运动之间的交涉，但语焉未详。现在我要根据朱熹的观察，补叙道学的来源问题。绍熙二年(1191)郑可学问"本朝道学之盛"是怎样演变出来的，朱熹答道：

> 亦有其渐。自范文正以来已有好议论，如山东有孙明复，徂徕有石守道，湖州有胡安定，到后来遂有周子、程子、张子出。故程子平生不敢忘此数公，依旧尊他。(《语类》卷一二九《本朝三》)

这一段话十分重要，全祖望便依此指示补修《宋元学案》，见《安定学案叙录》与《高平学案叙录》。但范仲淹、孙复、石介、胡瑗四人究竟在什么意义上推动了道学的兴起，还是一个需要探索的问题。

我想从下面这个预设开始：在道学系统未正式建立之前，道学家必然经历过一个“前道学时期”。他们在“前道学时期”的思想倾向似乎更能透露时代的影响。但是由于资料的严重限制，下面只能以张载、程颐两人为例，稍作推寻。吕大临《横渠先生行状》云：

> 先生……与邠人焦寅游，寅喜谈兵，先生说其言。当康定(1040)用兵时，年十八，慨然以功名自许，上书谒范文正公。公一见知其远器，欲成就之，乃责之曰："儒者自有名教，何事于兵？"因劝读《中庸》。先生读其书，虽爱之，犹未以为足也。(《张载集》附录，页三八一)

张载谒见范仲淹，年二十一，已见第四章。《状》文虽简略，但可知他二十岁前后“喜谈兵”，并有志于“功名”。这一倾向与十年后的程颐有相似处。皇祐二年(1050)程颐年十八，有《上仁宗皇帝书》，长三千余言。这是他在“前道学时期”仅存的文字，史料价值很高。他虽不像张载那样想借“兵”以取“功名”，但《书》中也着力敷陈“足兵”、“足食”之说。他急于用世的心情则跃然纸上，决不在张载之下。他说：

> 然而行王之道，非可一二而言，愿得一面天颜，罄陈所学。如或有取，陛下其置之左右，使尽其诚；苟实可用，陛下其大用之；若行而不效，当服罔上之诛，亦不虚受陛下爵禄也。(《程氏文集》卷五)

这样急于自售，希望得到“大用”，和他在道学成立后所持关于“出处”的态度，判若两人。

张、程两人这种志切救世的表现，若置之当时儒学的一般动态中，毋宁是非常自然的。仁宗庆历、皇祐时期(1041—1053)，在范仲淹的精神号召之下，儒学开始进入行动取向的阶段，已见第三章。当时士大夫中颇不乏因关心国家富强而跃跃欲试的人。试以李觏(1009—1059)为例，他的《富国策》(《盱江集》卷一六)、《强兵策》和《安民策》(同上卷一七)各十首，都写于宝元二年(1039)；他

上书富弼、范仲淹及其他朝士自荐(见同上卷二七—二八),也都在康定、庆历之世。(详见魏峙《李直讲年谱》,《盱江集》卷首)所以张载谒见范仲淹和程颐上书仁宗,可以看做是受一时士风的感染。

现在我想进一步就程颐此《书》,略分析其思想的来历。第一,他说:"臣所学者,天下大中之道也。""大中之道"是孙复、石介所常用的语言,《朱熹》第六章已举例说明,读者可以参看。其次,《书》末段云:

> 若汉武帝笑齐宣王不行孟子之说,自致不王,而不用仲舒之策;隋文帝笑汉武不用仲舒之策,不至于道,而不听王通之言。二主之昏,料陛下亦尝笑之矣。臣虽不敢望三子之贤,然臣之所学,三子之道也。

程颐《明道先生行状》云:

> 谓孟子没而圣学不传,以兴起斯文为己任。(《程氏文集》卷一一)

他论张载《西铭》也说:

> 横渠道尽高,言尽醇,自孟子后儒者,都无它见识。(《遗书》卷一)

在道学成立之后,程颐决不可能再将董仲舒、王通和孟子放在"道"的同一层次上面,合称为"三子之道"。那么,他此时何以如此推重董、王二人呢?孙复《董仲舒论》曰:

> 孔子而下至两汉间,世称大儒者或曰孟轲氏、荀卿氏、扬雄氏而已。……至于董仲舒,则忽而不举,此非明有所未至,识有所未周乎?(中略)且仲舒于孔子之门,其功深矣。观其道也,出于游、夏远矣。对孝武,大明王道之端,与夫任德不任刑之说,虽伊、吕又何加焉。盖用与不用耳!(《孙明复小集》)

石介在《汉论下》中也惋惜"仲舒请限民田而不用。"(《徂徕集》卷一〇)程颐早年对于董仲舒的认识完全来自孙、石,其案可定。王

通更不必说，他是宋初古文运动领袖共同推尊的传道宗师。阮逸《文中子中说・序》云：

> 柳仲涂（开）宗之于前，孙汉公（何）广之于后，皆云圣人也。

孙复《信道堂记》（《孙明复小集》）和石介《尊韩》（《徂徕集》卷七）都列他为孟子以下几个传道大贤之一。程颐崇敬王通，受到古文运动诸公，特别是孙复与石介的启发，这也是无可怀疑的。朱熹说：

> 太宗朝一时人多尚文中子，盖见朝廷事不振，而文中子之书颇说治道故也。（《语类》卷一二九《本朝三》）

"太宗朝"即柳开、孙何最活跃的时代，可知古文运动诸公之所以推重王通，主要是因为他善言"治道"，少年时程颐引他为同"道"当然也是着眼于此。他后来在语录中屡屡论及王通，但已有褒有贬了。他说：

> 文中子本是一隐君子，世人往往得其议论，附会成书。其间极有格言，荀、扬道不到处。（《遗书》卷一九《伊川先生语五》）

最后，让我再引《上仁宗书》中一段话如下：

> 道必充于己，而后施以及人；是故道非大成，不苟于用。然亦有不私其身，应时而作者也。出处无常，惟义所在。所谓道非大成，不苟于用，颜回、曾参之徒是也。天之大命在夫子矣，故彼得自善其身，非至圣人则不出也。在于平世，无所用者亦然。所谓不私其身，应时而作者，诸葛亮及臣是也。亮感先主三顾之义，闵生民涂炭之苦，思致天下于三代，义不得自安而作也。如臣者，生逢圣明之主，而天下有危乱之虞，义岂可苟善其身，而不以一言悟陛下哉！故曰出处无常，惟义所在。

上半段论"道必充于己，而后施以及人"云云，即先"内圣"而后"外

王”的观点；由此处转身便进入道学阶段。这里所涉及的问题在他成学以后将再度出现，极有助于先后两阶段之间连续性的了解，故先引于此，以为下一分节作比较。现在只谈诸葛亮的问题。此时他完全认同于诸葛亮，并推尊其“思致天下于三代”。考《文中子中说》卷一《王道篇》云：

> 子曰：使诸葛亮而无死，礼乐其有兴乎！

程颐“三代”之说即本之“礼乐其有兴乎”一语。所以后来门人特别引这句话问他“诸葛亮可以当此否?”他答曰：

> 礼乐则未敢望他，只是诸葛已近王佐。（《遗书》卷一九）

在另一场合，他又说：

> 孔明有王佐之心，道则未尽。（同上卷二四）

前期和后期的评价之间显然存在着相当大的距离。但晚年撰《易传》，诸葛亮在他心中的地位似乎又有所回升。他解“有孚，在道，以明，何咎?”曰：

> 古之人有行之者，伊尹、周公、孔明是也，皆德及于民，而民随之。（《周易程氏传》卷二）

这应该说是很高的称赞了。所以他早年认同于诸葛亮，其渊源在王通《中说》，仍是处于古文运动的笼罩之下。不仅如此，石介《贵谋》论古代帝王成功必赖“圣贤之谋”，也说：

> 刘备能用葛亮之谋，是以王有巴、蜀。（《徂徕文集》卷八）

程颐很可能读过这篇文字。石介诗文当时传布甚广，影响极大。庆历三年(1043)，苏轼才七八岁，且远在四川，得读石介《庆历圣德颂》（《徂徕文集》卷一），即能成诵。此诗是鼓吹范仲淹所领导的改革之作，最能激动士阶层重建秩序的热情。苏轼虽在童年，也受到它的震撼。（见《范文正公集序》，《经进东坡文集事略》卷五六）以程颐的敏感，石介文字曾对他发生过类似的刺激，是不难想像的。庆历六年二月张方平论科场“文章之变”云：

> 至太学盛建，而讲官石介益加崇长，因其好尚，浸以成风，以怪诞诋讪为高，以流荡猥烦为赡，逾越绳墨，惑误后学。朝廷恶其然也，屡下诏书，丁宁戒饬，而学者乐于放逸，罕能自还。(《续通鉴长编》卷一五八)

皇祐二年程珦为国子博士(亦见《书》中)，程颐随父在京，且"闲游太学"，后为胡瑗所特别赏拔。(见《伊川先生年谱》)其时石介虽已先卒五年，他的文字必仍流传京师。今读程颐《上仁宗书》，似也不免近于"怪诞"、"流荡"与"逾越绳墨"，则石介对他的影响不仅在思想，而且也及于文章风格。

程颐上《书》，以"不报"收场(亦见《年谱》)，自无影响可言。但也幸而留此少作，可以考见道学与古文运动的历史渊源，证实了上引朱熹的观察。朱熹又说：

> 本朝孙、石辈忽然出来，发明一个平正底道理自好，前代亦无此等人。如韩退之已自五分来，只是说文章。若非后来关、洛诸公出来，孙、石便是第一等人。(《语类》卷一二九《本朝三》)

此条对于道学来源问题也有澄清之功。上节已指出，道学并非直承韩愈而起，而必须看做是 11 世纪儒学整体动向的最后归宿。现在朱熹论韩愈，虽已说到"五分"，却不过是"文章"而已，在分量上远不能与孙、石相比。黄震(1213—1280)根据朱熹的种种论述，对道学起源问题作一次极其明确的总结。他说：

> 宋兴八十年，安定胡先生、泰山孙先生、徂徕石先生始以师道明正学，继而濂、洛兴矣。故本朝理学虽至伊、洛而精，实自三先生而始。故晦庵有"伊川不敢忘三先生"之语。震既钞读伊、洛书，而终之以徂徕、安定笃实之学，以推其发源之自，以示归根复命之意。(《宋元学案》卷二《孙泰山先生复》条黄百家引自《黄氏日钞》卷四五《读诸儒书十二》)

"发源之自"、"归根复命"都是毫不含糊、也绝无犹疑的断语，出自

为宋代理学文献作系统整理的黄震之口，更不容等闲视之。但是这里我们显然碰到了一个明显的困难：胡、孙、石三先生并未深入"内圣"的堂奥，是人人都看得见的事实，他们甚至也没有留下片纸只字，表示"内圣"领域必须全力开拓。那么黄震这一斩钉截铁的论断究竟有什么客观的指涉呢？要解开此谜，我们首先要问：整体地看，这"三先生"的儒学共同特征是什么？幸运得很，朱熹居然为我们提供了一个清清楚楚的答案。他说：

> 如二程未出时，便有胡安定、孙泰山、石徂徕，他们说经虽是甚有疏略处，观其推明治道，真是凛凛然可畏！（《语类》卷八三《春秋·经》）

"推明治道"是"三先生"儒学的最精到的所在，也是其最主要的特征。如果道学或理学的"发源之自"是"三先生"，那么"推明治道"必然仍是道学的中心关怀。所以问题非常清楚，这里需要我们在概念上进行一次"哥白尼式的回转"（"Copernican revolution"）。长期以来，在道统"大叙事"的浸润之下，我们早已不知不觉地将道学或理学理解为专讲心、性、理、气之类的"内圣"之学。至于"推明治道"的"外王"之学，虽非全不相干，但在道学或理学中则处于非常边缘的位置。这一理解在现代学术分类中呈现得更为明确，道学或理学已完全划归哲学的领域。通常所谓"宋明理学"实际上已成为宋明时期中国哲学的同义语。我在第二章之始已指出，这是两度抽离的结果：先把道学从儒学中抽离出来，再把"道体"从道学中抽离出来。这一抽离的过程也自有其历史的原因，但此处不能旁涉了。我只强调一个历史的论点，即道学或理学在朱熹、黄震的理解中还未曾经过这两度抽离，所以他们虽使用了这两个概念，其内涵与我们今天的认识决不相同。否则"三先生"便不可能是道学或理学的"发源之自"了。我们必须在概念上作根本的调整，然后才能确切把握住"推明治道"在宋代所谓"道学"或"理学"的中心意义。本书断定宋代儒学的整体动向是秩序重建，而"治道"——政治秩序——则是其始点。道学虽然以"内圣"显其特色，但"内圣"

的终极目的不是人人都成圣成贤，而仍然是合理的人间秩序的重建。用原始儒家的语言来表达，便是变"天下无道"为"天下有道"。所以道学必须视为宋代儒学整体的一部分，不能抽离出来，划入另类。朱熹"推明治道"四字固然很有启示性，使我们认识到：道学并不完全等于理、气、性命的探究。但是仅凭这四个字还不够支持本书的论点。我们必须检查一下"道学"这个概念在初出现时的涵义。姜广辉《宋代道学定名缘起》引陈谦在绍熙二年(1191)所作《儒志先生学业传》云：

> 皇祐贤良儒志先生王景山，讳开祖，……所著书多不出，惟《儒志》一编，门弟子传习。……最末章曰："由孟子以来，道学不明，吾欲述尧、舜之道，论文、武之治，杜淫邪之路，辟皇极之门。"…当庆历、皇祐间(1041—1053)，宋兴来("未"?)百年，经术道微，伊、洛先生未作，景山独能研精覃思，发明经蕴，倡鸣"道学"二字，著之话言。…后四十余年，伊、洛儒宗始出。(《儒志编·附录》。见《中国哲学》第十五辑，1992年5月，页二四三)

同文又引许及之乾道八年(1172)撰《儒志先生像赞》云：

> 公……登皇祐癸巳(五年，1053)郑獬榜进士第……倡鸣理学于濂、洛未作之先……。(同上，页二四四引)

这是一个很重要的发现，证明王开祖在周、张、二程的道学系统未成立以前已先使用了"道学"一词。但是更值得注意的是王氏心中的"道学"明明是"述尧、舜之道，论文、武之治"，何以陈谦、许及之异口同声地强调他开伊、洛道学或理学的先声呢？陈、许两人都活跃在朱熹的时代，许及之在政治上且曾一度属于理学阵营(详见下篇)，他们的说法自然不会全无根据。今考《宋元学案》所引王开祖论学语，确已讨论及心、性、情、诚等观念。(卷六《进士王儒志先生开祖》)我们可以推测他大概已有意把"内圣"和"外王"两个领域贯通起来，在取径方面与张载、二程甚为接近。但他虽注重"内圣"的

成就，最后的目的还是要重建“尧、舜之道，文、武之治”。陈谦和许及之所了解的伊、洛道学或理学大致也是如此，这就和朱熹“推明治道”之说合拍了。让我们再进一步看看初期道学家自己的看法。张载《答范巽之书》曰：

> 朝廷以道学、政术为二事，此正自古之可忧者。巽之谓孔、孟可作将推其所得而施诸天下邪？将以其所不为而强施之天下欤？大都君、相以父母天下为王道，不能推父母之心于百姓，谓之王道，可乎？（中略）能使吾君爱天下之人如赤子，则治德日新，人之进者必良士，帝王之道不必改途而成，学与政不殊心而得矣。（《张载集》，页三四九）

道学与政术是一体的两面，根本不能分开，张载把这个意思说得再透彻也没有了。程颐元祐元年（1086）《上太皇太后书》则说：

> 臣窃内思，儒者得以道学辅人主，盖非常之遇，使臣自择所处亦无过于此矣。（《程氏文集》卷六）

为什么“道学辅人主”是儒者的最高的愿望呢？这当是因为道学的最大任务是通过“治道”的整顿，使“天下无道”变为“天下有道”。程颐在《明道先生墓表》中所云“道不行，百世无善治”便是“道学辅人主”一语的根据所在。“道”与“治”必须合一，在这一点上他和张载是完全一致的。如果将“治道”从张、程所用的“道学”概念中抽去，那么上引的两段话便无从索解了。（按：柳开《续师说》云：“古之以道学为心也，曰：吾学其在求仁义礼乐欤？”《河东集》卷一。这也许是宋人用“道学”一词之最早者，但其义在与“禄学”作对照，未可与后来的用法相混。）

我们必须记住，儒家不相信有死后的世界，他们的精神世界也寄托在这唯一的宇宙（“天地”）之中。有人问朱熹：“天地会坏否？”他答道：

> 不会坏。只是相将人无道极了，便一齐打合，混沌一番，人物都尽，又重新起。（《语类》卷一《理气上》）

这一玄想充分说明了道学家为什么念兹在兹地要重建一个“有道”的人间秩序，并且从整顿“治道”开始。道学家把这个责任放在“士”阶层的身上，因为他们是与君主“同治天下”的人。（“同治天下”是程颐的话，见下面论《易传》节。）

五·二 双重论证与孟子的影响

道学家从古文运动那里接过了重建秩序的历史任务，但在“推明治道”方面则比胡瑗、孙复、石介等走得更远。这主要是因为他们获得了“内圣”之学的新凭借。重建秩序是一个真实的可能性吗？有什么根据可以保证重建的努力不会是完全白费呢？上自皇帝，下至一般士阶层都不免会发生这一类的疑问。如果这些“同治天下”的人没有坚定的信心，重建秩序是不可能进入行动阶段的。王安石曾说服了神宗和许多士大夫，包括程颢、张载在内，因此才有熙宁变法的一番大举动。道学家在政治上与王安石分裂以后，转而更沉潜于“内圣外王之道”，为秩序重建作更长远的准备，因为他们始终认定“新法”的失败，其源在错误的“新学”。为了解除上述的疑问，建立更稳固的信仰，他们发展了关于秩序重建的双重论证。第一是宇宙论、形上学的论证，为人间秩序奠定精神的基础；第二是历史的论证，要人相信合理的秩序确已出现过，不是后世儒者的“空言”，而是上古“圣君贤相”所已行之有效的“实事”。这两重论证都前有所承，不过在道学家手上发挥得更为深透而有系统。经过文献的考察，我现在可以进一步指出，他们最得力的经典是《孟子》一书，因为孟子才是第一个运用此双重论证的儒者。程颢死后，程颐和友生都异口同声，说他是“孟子之后，传圣人之道者，一人而已。”（见程颐《明道先生朋友叙述序》，《程氏文集》卷一一）张载学成之后，当时也流行着“识者谓与孟子比”。（见游酢《书（明道）行状后》，《程氏遗书·附录》）这都不是寻常的恭维话。所以后面我将结合着王安石，对孟子的影响问题略作讨论，因为早在程、张之前已先有安石“《淮南杂记》初出，见者以为孟子”之说。（全祖

望《荆公新学略序录》,《宋元学案》卷九八。按:原出晁公武《郡斋读书志》)此事看起来似乎微不足道,但却不失为宋代儒学整体动向的指标。

现在先说宇宙论、形上学的论证。程颢论张载《西铭》曰:

> 学者须先识仁。仁者浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已,不须妨检,不须穷索。……此道与物无对,大不足以名之,天地之用皆我之用。孟子言"万物皆备于我",须反身而诚,乃为大乐。若反身未诚,则犹是二物有对,以己合彼,终未有之,又安得乐?《订顽》意思,乃备言此体。以此意存之,更有何事?(《程氏遗书》卷二上)

"仁"即"理"(或"天理"),是运行在宇宙之间的一种精神实体,天地万物(包括人)都在它的笼罩之下。根据"性善"说,人人都有此"仁"的潜能;一旦"反身而诚",便能不再在小我的"躯壳上头起意"(同上)而达到"以天地万物为一体,莫非己也"(同上)的境界。这显然和张载所谓"大其心则能体天下之物"是相通的。(《正蒙·大心篇》,《张载集》,页二四)《西铭》(即《订顽》)所谓"天地之塞,吾其体。天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。(《正蒙·乾称篇》同上,页六二),便是发挥这个"仁"的观念,所以程颢说它"备言此体"。程颐则强调《西铭》"明理一而分殊",推崇它"扩前圣所未发,与孟子性善养气之论同功"。(《答杨时论西铭书》,《文集》卷九)关于"理一而分殊",后面有专节讨论,此处暂不及。我之所以引《西铭》作为宇宙论、形上学论证的示例,是基于两层理由:第一,此篇在程门已取得经典的地位,与《大学》并列。(见尹焞《和靖集》卷八《年谱》)程门高弟如杨时、游酢、尹焞等无不视之为儒家无上宝典。(见《程氏外书》卷一〇《大全集拾遗》及杨时《龟山集》卷一六答《伊川先生》)第二,我们不能空谈道学家以重建秩序为中心关怀而不举例以实其说。《西铭》则将他们理想中的人间秩序具体地呈现了出来。宇宙秩序怎样和人间秩序贯通为一(即所谓"天人合一"),"内圣"怎样通向"外王",其中都有线索可寻。但《西铭》只是《正

蒙·乾称》的首段,应与全篇以至全书合读,始能得其底蕴。孤立地看,《西铭》不过是一种乌托邦的玄想,其实并不尽然。南宋儒者颇有议其失者;这些批评则凸显出《西铭》的政治涵义,详见第四节。从二程到朱熹、张栻等,理学家对《西铭》热情有增无减,这一事实不但说明他们认同《西铭》为人间秩序所提供的精神根据,而且也证实了秩序重建确是他们追求的最大目标。必须指出,这里所谓提供精神根据云云,是从现代史学观点所作的客观描述。我完全承认,"仁体"、"天理"等都是理学家的真实信仰,他们并没有任何"天道设教"的企图。

其次让我再对历史论证作一简单的交代。所谓历史论证,也就是第二节所讨论的"道统"问题,由宋初在古文运动再度提出,至朱熹而告完成。这里补论二程与王安石的观点,然后过渡到孟子的影响。熙宁元年程颢上《王霸劄子》云:

> 陛下躬尧、舜之资,处尧、舜之位,必以尧、舜之心自任,然后为能充其道。汉、唐之君,有可称者,论其人则非先王之学,考其时则皆驳杂之政,乃以一曲之见,幸致小康,其创法垂统,非可继于后世者,皆不足为也。然欲仁政而不素讲其具,使其道大明而后行,则或出或入,终莫有所至也。(《程氏文集》卷一)

《宋史》卷三二七《王安石传》载:

> 熙宁元年四月,始造朝。入对,帝问为治所先,对曰:"择术为先。"帝曰:"唐太宗如何?"曰:"陛下当法尧、舜,何以太宗为哉?……"

两相对照,安石与程颢所说如出一口。这虽是同一年的事,但是我们没有任何证据断定他们事前曾有默契。安石《夫子贤于尧、舜》曰:

> 昔者道发乎伏羲,而成乎尧、舜,继而大之于禹、汤、文、武。此数人者皆居天子之位,而使天下之道浸明浸备者

也。……夫伏羲既发之也，而其法未成，至于尧而后成焉。尧虽能成圣人之法，未若孔子之备也。(《临川文集》卷六七。按：朱熹即继承了此说，见第二节。)

这一"道统"系谱大概上承石介而来。石介《尊韩》开端便说：

道始于伏羲，而成终于孔子。(《徂徕集》卷七)

以伏羲为"道"之始似是石介所特别强调的观点，孙复的谱系仍沿韩愈之旧，从尧、舜算起。(见《孙明复小集》《信道堂记》)这是安石受石介影响之证。当时尧、舜之治是大家都承认的"历史事实"，与唐太宗贞观之治一般无二，所以神宗终为安石、程颢所说服。历史论证在此发挥了很大的作用。

程颢《劄子》明引"仁政"一语，其根据在《孟子》，毫无问题。安石面对时"法尧、舜"也同样是出于《孟子》(《王荆公年谱考略》末附杨希闵《外录》，页三九四)。不但如此，《孟子·离娄上》云：

尧、舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。

这一段话程颐《上仁宗皇帝书》引之于前，嘉祐三年(1058)安石《上仁宗皇帝言事书》(《临川集》卷三九)又引之于后，又是安石与程颐不谋而合之一例。下面将转入孟子对宋儒秩序重建的影响问题。

王安石是北宋提倡孟子最有力的人。他的《淮南杂说》是庆历二年至四年(1042—1044)左签书淮南节度判官任上所作，其时他是二十二至二十四岁。《杂说》不传，不知所收的是哪些文字，但下引之文可代表这一时期的思想与文章风格。庆历二年《送孙正之(按：名"侔")序》曰：

时然而然，众人也；已然而然，君子也。已然而然，非私己也，圣人之道在焉尔。夫君子有穷苦颠跌，不肯一失，诎己以从时者，不以时胜道也。故其得志于君，则变时而之道，若反手焉，彼其术素脩而志素定也。时乎杨、墨，己不然者，孟轲而已；时乎释、老，己不然者，韩愈氏而已。如孟、韩者，可谓术素

脩而志素定也，不以时胜道也。惜不得志于君，使真儒之效不白于当世，然其于众人也，卓矣！（中略）孟、韩之道去吾党，岂若越人之望燕哉！以正之之不已而不至焉，予未之信也。一日得志于吾君，而真儒之效不白于当世，予亦未之信也。（《临川文集》卷八四）

此《序》名为勉励孙正之，实为自勉。他自己的政治抱负——“得君行道”——显露无遗，几乎可看做关于他未来发展的一个预言。《序》以孟子与韩愈并尊，可见他此时仍在古文运动思潮的影响之下。中年以后则已独尊孟而不甚重韩了。这是常识，不必引证，以避繁琐。此《序》从精神到文字，处处有孟子在。如“君子”、“众人”之辨本之孟子所谓“君子之所为，众人固不识也。”（《孟子·告子下》）；“若反手焉”即“由（同“犹”）反手也”（《公孙丑上》），都是很明显的字面借用。在精神上，孟子下面两段话则充斥在字里行间：

夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？（《公孙丑下》）

待文王而后兴者，凡民也；若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。（《尽心上》）

如果此《序》也是《杂记》之一，那便难怪当时“见者以为孟子”了。清代四库馆臣为元人白珽《湛渊静语》撰《提要》云：

其载倪思论司马光《疑孟》一条（按：见《传家集》卷七三），谓王安石援孟子大有为之说，欲神宗师尊之，故光著此书，明其未可尽信。其说为从来所未及。（见《四库全书总目提要》卷一二二《子部三十二、杂家类六》）

倪思是朱熹同时人，事迹详见《朱熹》一书下篇，此不具。他指出安石“援孟子大有为之说”也是一针见血的话，其重要性不在论司马光《疑孟》之下。在秩序重建的时代压力之下，张载、二程也同样为孟子的“大有为”所激励，岂止安石一人而已。

“孟子道性善，言必称尧、舜”（《滕文公上》）这分别代表了孟子

“内圣”与“外王”的两面。王安石在“性善”问题上尚别生新解（见《临川文集》卷六四《杨、孟》），但在“言必称尧、舜”方面，他终身追随孟子，故有“何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥”的名句。（同上卷三二《孟子》）对比之下，张载、二程则不但发展了“孟子道性善”，而且也继承了他的“言必称尧、舜”，上引程颢《王霸劄子》和程颐《上仁宗皇帝书》便是显证。他们关于秩序重建的双重论证分别上承孟子的两面而来，历史的脉络是很分明的。但是“道统论大叙事”，特别是它的现代化身，把研究者的思维方式束缚得太紧了。好像条件反射一样，只要提及理学家如二程、张载或陆九渊继孟子“不传之学”的问题，论者除性善养气之外，其余一切几乎都“匪我思存”。这里似乎也需要一个概念上的“哥白尼回转”。空辩是无济于事的，下面两条资料可以供我们作进一步的思考。张载说《易》“潜龙勿用”曰：

> 颜子未成性，是为潜龙，亦未肯止于见龙，盖以其德其时则须当潜。颜子与孟子时异，颜子有孔子在，可以不显，孟子则处师道，亦是已老，故不得不显耳。（《横渠易说·上经·乾》，《张载集》页七五）

这一段话必须和程颐评颜、孟语合读：

> 学者全要识时，若不识时，不足以言学。颜子陋巷自乐，以有孔子在焉。若孟子之时，世既无人，安可不以道自任？（《遗书》卷二上《二先生语上》）

张、程两人在这一问题上必曾有过交流，否则讨论的内容和文字不可能雷同至此。颜回与孟子，为什么一潜一显，这是他们的共同论旨，其中实隐涵了道学家的一个道德难题。以内在的德性成就言，颜回高于孟子，这是他们所一致承认的；以外在的事功成就言，颜回却不能望孟子的项背，这也是一个无可否认的历史事实。但这两个人的具体例子并列在一起却向儒家共同信仰的一个最高原则挑战。什么原则呢？这便是少年程颐《上仁宗皇帝书》所说的：“道

必充于己，而后施以及人；是故道非大成，不苟于用。”而这一原则又建立在下面这个绝对预设之上：“道”必须归于“用”；个人修“道”有“得”(“德”)，用孟子的话说，不是为了“独善其身”，而是为了“兼善天下”。张载和程颐的解答都乞援于一个“时”字，即儒者或“潜”或“显”最后只有根据他所处的时势需要作出决定。仅就张、程两人文字的语气来判断，似乎前者比较消极，故说“不得不显”，后者则十分积极，竟曰“安可不以道自任?”我在这里只能把这个难题发掘出来，不能讨论他们的解答是否令人满意，因为这不在历史研究的范围之内。我所要强调的是：从他们的答案的大体倾向看，道学家也和王安石一样，继承了孟子“大有为”或承当的精神。张载也并不真比程颐消极，朱熹提出《西铭》“吾其体，吾其性”的表达方式“有我去承当之意”(《语类》卷九八)，大概是很可信的。“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也?”孟子这句话在道学家心中所激起的宏大回响决不在王安石之下。再就程颐《上仁宗书》与上引语录之间的关系而言，其间一脉相承之迹也历历可见，不但同一道德难题贯穿在二者之中，具体的论证也先后如合符节。《上仁宗书》说：“天之大命在夫子矣，故彼(颜回)得自善其身”；语录则说：“颜子陋巷自乐，以有孔子在焉。”二语相较，仅有少作与老成之别，并无实质之异，前期与后期之间的思想连续性是显而易见的。

五·三　“为己而成物”——道学的展开

在这一分节中，我想就初期道学的步步展开，说明其秩序重建的基本取向。先从所谓“为己之学”说起。《论语》有“古之学者为己，今之学者为人”一语(《宪问》)，其中“为人”一词自来视之贬义。但王安石对此词有不同的用法，他在《杨、墨》一文中说：

> 杨子之所执者为己；为己，学者之本也。墨子之所学者为人；为人，学者之末也。是以学者之事，必先为己；其为己有余，有天下之势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学

> 也，始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时，其道未足以为己，而其志已在于为人也，则亦可谓谬其用心矣。（《临川文集》卷六八）

安石的“为己”、“为人”并非取自《论语》，而分别指杨、墨并各有肯定，但强调在程序上“必先为己”，“而卒所以能为人”。安石此文大有“夫子自道”的意味。在“为人”一词的涵义得到澄清以后，我们便立即可以看出，这是儒家的通义，程颐早年所谓“道必充于己，而后施以及人”也把这个意思清楚地表达出来了。后来他解《论语》“为己”、“为人”二语说：

> 古之学者为己而成物，今之学者为人而丧己。（《粹言·论学篇》）

值得注意的是他已增字解经，在“为己”之下特增“成物”二字。这在无意中透露了北宋儒学的新取向。他深恐只说“为己”，难免不引起“独善其身”或“作自了汉”的误会。他又说：

> 君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。（同上《人物篇》）

这一连串的“物”都指“人”而言。他注《易》“圣人作而万物睹”曰：

> 物，人也，古语云人物、物论。（《周易程氏传》卷一）

所以“成物”、“济物”、“及乎物”都是他早年所说“施以及人”的意思。但“未及乎物，犹无有也”则是一句非同小可的话。这就是说，“君子之道”若仅止于个人“自得”，而不能“施以及人”，则这个“道”还是等于不存在。“道”的集体实践性和功用性在此获得了最高限度的强调，这是和秩序重建的取向分不开的。所以分析到最后，“为己”、“自得”不过是道学的始点，道学的终极目标是变“天下无道”为“天下有道”。前面我们已看到，程颐虽然尊敬“陋巷自乐”的颜回，他的一瓣心香则在“以道自任”的孟子。他对于古人的评价标准也同样应用在门人的身上。祁宽记他评论尹焞云：

> 和靖曰："昔与范元长(冲,1067—1141)同见伊川。偶有干,先起下阶。伊川曰:'君看尹彦明,他时必有用于世。'元长次日说如此。盖伊川平日元不曾许人。"(《伊洛渊源录》卷一一《尹侍讲·遗事》条)

可知道学九转丹成正在"有用于世"四字。程颐平日必以此意谆谆训勉门人,所以尹焞一旦闻此最高赞语,铭刻于心,终身感激不忘。不但程颐持"有用于世"的准则评骘门人,张载也持此论二程兄弟的优劣。他的门人苏昞记曰:

> 昔尝谓伯淳优于正叔,今见之果然;其救世之志甚诚切,亦于今日天下之事尽记得熟。(《程氏遗书》卷一〇《洛阳议论》)

这是张载到洛阳与二程会谈的记录,收入二程语录中,其真实性无可怀疑。张载评量二程不谈义理造诣,而注重"救世之志",大足玩味。据门人记载,程颢平时常说"圣人志于天下国家",一言二行也无不体现这一气象,因此感人很深。(《伊洛渊源录》卷三《明道先生·遗事》引《胡氏传家录》)则张载之评,可谓信而有征。邵伯温记程颢与其父雍(康节)谈论,有一则云:

> (熙宁)十年(1077)春,公(按:指吕公著)起知河阳,河南尹贾公昌衡率温公(司马光)、程伯淳饯于福先寺上东院,康节以疾不赴。明日伯淳语康节曰:"君实(司马)与晦叔(吕)席上各辩出处不已,某以诗解之曰:'二龙闲卧洛波清,几岁优游在洛城。愿得二公齐出处,一时同起为苍生。'"(《邵氏闻见录》卷一二)

这是第一手史料,可信为实录,所引为题《赠司马君实》诗,今存集中,文字有异同,意思则无出入,或是改定本。(《程氏文集》卷三)集中又有《送吕晦叔赴河阳》,也是即席之作,有"知君再起为苍生"之句。(同上)程颢"救世之志甚诚切",在"同起为苍生"诗句中完全证实了。程颢对张载也曾投桃报李,《哭张子厚先生》前四句曰:

> 叹息斯文约共脩，如何夫子便长休！东山无复苍生望，西土谁共后学求。（同上）

第三句出人意表，竟以东晋名相谢安相拟，可知张载也曾同样抱着“救世之志”，这当然是从早年“功名”之念转移过来的。上引三诗，首首都有“苍生”二字，这尤其是程颢念念不忘“治道”的自然流露。

以下我将继续从秩序重建的角度观察道学家讲学施教的特色。大略言之，他们施教的直接对象首先是少数有志于“明道”、“救世”的“士”，主要限于他们的门人；其次则关注着整个“士”阶层，他们希望在这大批以科举为业的士人中，扩大道学的影响。张载说：

> 今欲功及天下，故必多栽培学者，则道可传矣。（《理学理窟·义理》，《张载集》，页二七一）

这句话点出了他们施教的目的，即培养“治天下”的人才，重建一个合乎“道”的秩序。在这一要求下，他们施教的范围不可能引伸至一般的“民”，虽则“民”（苍生）是“治道”的直接对象。所以在此节之末，我将对“人皆可以为尧、舜”之说提出一个历史的分析。张载《正蒙·中正篇》云：

> “凡学，官先事，士先志。”谓有官者先教之事，未官者使正其志焉。志者，教之大伦而言也。（《张载集》页三二）

这段话大致可以用来代表道学家的一般态度。“凡学，官先事，士先志”一语出于《礼记·学记》，这是儒家相传的古训。但孔颖达释此语曰：

> 若学为官，则先教以居官之事；若学为士，则先喻教以学士之志。（《礼记正义》卷三六，《十三经注疏》本）

孔疏发挥郑玄注，讲的是古代封建社会的情形，“士”不必非“居官”不可。张载则根据宋代的现状立说，所以将“士”解作“未官者”；这是因为在科举制度下，宋代的“士”一般都希望通过考试而入仕。

他作此区别时，也许心中有胡瑗教学分“经义”、“治事”两斋的前例在。他在《中正篇》中又说：

> 学者舍礼义，则饱食终日，无所猷为，与下民一致，所事不逾衣食之间、游宴之乐尔。（同上，页三〇）

“学者”指“士”而言，非一般“下民”，更无可疑。但是我必须立即下一转语：道学家施教的直接对象虽是“士”，他们“救世之志”的主要对象则恰恰是“下民”。更重要的，宋代的“士”基本上已是“民”的一个组成部分，范仲淹《四民诗》，分咏士、农、工、商，即其明证。（见《范文正公集》卷一）

从社会史的观点说，近似世袭的门阀制度至宋初已解体（见孙国栋《唐宋之际社会门第之消融》，收在《唐宋史论丛》香港，龙门书店，1980 年，页二〇一——三〇八）科举使一般的“民”都有成为“士”的可能，包括工、商在内。庆历四年三月（1044）宋祁等重订贡举条例，主张“身是工、商杂类及曾为僧、道者并不得取”。（《宋会要辑稿》《选举》三之二五）可见前此工、商已多参加贡举之例，否则此禁条岂非无的放矢？而且从“身是工商杂类”一语推断，工商之家的子弟并不在禁条之内。（见 Lien-sheng Yang，“Government Control of Urban Merchants in Traditional China”，in *Sinological Studies and Reviews*，Taipei，Shih-huo Publishers Co.，1982，pp. 30-31）熙宁二年（1096）苏辙《上皇帝书》论科举取士过多，曾说过下面这句极有意义的话：

> 凡今农、工、商贾之家，未有不舍其旧而为士者也。（《栾城集》卷二一）

这是一条最有价值的综合性证据，足以证明“士”、“民”之间的流动性至北宋已进入一个全新的时代。宋代文献中虽仍延用“世族”、“旧阀”、“望族”之类前代的美号，这只是文字惯性使然，若细究其实则多从科举“起家”。（可看陶晋生《北宋士族——家族·婚姻·生活》，台北，2001 年，中央研究院历史语言研究所专刊之

一〇二，第一章）农、工、商既可由"民"上升为"士"，"士"当然也可下降为"工、商杂类"。这是宋代"士"阶层的一个普遍焦虑。陆游（1125—1210）《东阳陈君义庄记》云：

> 若推上世之心，爱其子孙，欲使之衣食给足，婚嫁以时；欲使之为士，而不欲使之流为工、商，降为皂隶。（《渭南文集》卷二一）

所以他的《家训》（见叶盛《水东日记》卷一五《陆放翁家训》条）和同时袁采的《世范》（见《袁氏世范》卷中《子弟当习儒业条》）都关心后世子孙不能为"士"时应如何择业的问题。宋代"士"、"民"之间既不存在固定不变的界线，则道学家以"士"为施教的直接对象决不能曲解为他们所关心的只是"士"的利益，而置"民"于不顾。关于这一点，待后文论政治思想时再作分疏。

道学家对于"士"的施教又必须分别从近程与远程两方面观察。近程指张载、二程亲自授业的门人而言，远程则指一般治举业之士。张载、二程都没有正式创建书院，及门之士或由于私人关系，或在治举业有成后因慕"道"而至，人数并不甚多。所以最早的道学团体是一种私人讲学的结合；他们可以说是当时芸芸众"士"之中，出类拔萃的创造少数。但是这个创造少数的团体并不是孤芳自赏的隐修会，它负有改变现状以重建人间秩序的重大任务。因此道学家究竟怎样看待那些遍布天下的"举业之士"？又对科举制度本身采取何种态度？便成为远程观察中所不能完全避开的问题。限于篇幅这里只能略及一二，作为对于道学与政治文化的关系的一个补充说明。下面所引程颐的两段语录是很有代表性的：

> 人多说某不教人习举业，某何尝不教人习举业也，人若不习举业而望及第，却是责天理而不修人事。但举业既可以及第即已。若更去上面尽力求必得之道，是惑也。
>
> 或谓科举事业，夺人之功，是不然。且一月之中，十日为举业，余日足可为学，然不志于此，必志于彼。故科举之事，不

> 患妨功，惟患夺志。（均见《近思录》卷七《出处》篇）

这两段话可以看做是程颐自己的现身说法。他在嘉祐四年（1059）进士殿试报罢后，便不再应试。（见《遗书·附录》《伊川先生年谱》）这是他“不求必得”的实践。“不患妨功”大概也是经验之谈。“进士及第”是当世每一个“士”所追求的目标，道学家也都曾经历过这一阶段，因此不可能不严肃对待举业的问题。何况“道”的实现正需要大批“及第之士”的支持？所以程颐的用意与张载所谓“士先志”相去不远，即在习举业者的心中贯注孔子所谓“士志于道”（《论语·里仁》）的意识，而不是要求他们放弃举业。科举是儒家“选贤与能”的原则的制度化，道学家不可能对这一制度本身悍然予以否定。所以在当时改革的大潮流之下，他们也同样承认科举改革为重建秩序的一个先决条件，程颢《论十事劄子》，“贡士”即是其中之一。（见《程氏文集》卷一）更值得注意的是吕大临上疏论选举曰：

> 今欲立士规以养德厉行，更学制以量才进艺，定试法以区别能否，修辟法以兴能备用，严举法以核实得人，制考法以责任考功，庶几可以渐复古矣。（《宋史》卷三四〇本传）

这是北宋第二代道学家关于如何更新科举制度所提出的蓝图；它清楚地显示出通过制度的彻底更新以造就治道人才的意向。道学家深切地认识到，“道”的实现（即吕大临所谓“复古”）首先取决于他们对科举制度能否作有效的运用。第三章论南宋初期王氏“新学”与二程“道学”在科举考试中互争霸权，其根源早已潜伏于此。新学与道学源出同一政治文化，因此在内容上虽分歧甚大，在结构上却十分相似。王安石也要求“士志于道”，必须具有超越科举之上的精神追求。兹举吕希哲（1039—1116）一例以供参证。《伊洛渊源录》卷七引吕氏《家传略》云：

> 公始从安定胡先生瑗于太学。后遍从孙先生复、石先生介、李先生觏、王公安石学。安石以为：“凡士未官而事科举

> 者，为贫也。有官矣，而复事科举，是侥幸富贵利达，学者不由。”公闻，遽弃科举，一意古学。

希哲以父（公著，1018—1089）、祖（夷简，979—1044）的关系，已由荫入官，故安石作此语。（见《宋史》卷三三六本传）但安石的话和上引程颐语录几乎如出一口；这决不是偶然巧合，而是由于他们置身于同一儒学主流之内的缘故。吕希哲后来又从二程、张载等道学家问学，而“未尝专主一说，不私一门”（亦见《伊洛渊源录》卷七），这更证明新学、道学其实是殊途而同归的。不用说，吕大临关于科举改革的建议也是王安石的“新法”的更进一步的推演。安石将考试的内容从诗赋改为经义，是为了变“学究”为“秀才”。大临首先突出“立士规以养德厉行”，则明显地企图将科举推上道学所特有的立教方向。但在培养新的治道人才以重建秩序这一点上，新学和道学依然是一致的。

以上分别从近程与远程两个角度讨论了道学家对“士”施教的问题。但是从教育的观点说，初期道学家对于“士”以下的“民”（如农、工、商）究竟采取怎样的态度，也是一个不能完全置之不论的问题。关于这一方面，资料非常有限，这里只能略道其大概而止。程颐《明道先生行状》云：

> 就移泽州晋城令（按：在今山西）。泽人淳厚，尤服先生教命。民以事至邑者，必告之以孝悌忠信，入所以事父兄，出所以事长上。（中略）诸乡皆有校，暇时亲至，召父老而与之语；儿童所读书，亲为正句读；教者不善，则为易置。俗始甚野，不知为学。先生择子弟之秀者，聚而教之。去邑才十余年，而服儒服者盖数百人矣。（《文集》卷二）

这条记载初看似乎可以证明道学家也同样以一般的“民”为施教的对象。但进一步分析，则不能作此断语。第一，荀子早就说过：“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”（《荀子·儒效》）这是儒家“化民成俗”的老传统，非道学家所特有。第二，这个观念在汉代已制度化而成为所谓“循吏”，历代相沿不绝。（见拙作《汉代循吏与文化

传播》,收在《士与中国文化》,上海人民出版社,新版,2003年)程颢正是以"循吏"的身份从事教化的工作。一般言之,宋代理学家只有在取得地方官的身份时才直接涉及对"民"施教的问题。程颐说:

> 古者八岁入小学,十五入大学,择其才可教者聚之,不肖者复之田亩。盖士、农不易业,既入学则不治农,然后士、农判。(《遗书》卷一五《伊川先生语一》)

这段话恰好可以解释其兄"择子弟之秀者,聚而教之"的行动。根据这两条史料,我们可以说,二程都肯定"民"是"士"的源头活水,"民"的"子弟之秀者"应该尽量选入"士"的行列。但是他们同时也认识到,由职业分化所形成的类群,如士、农、工、商,是长期的社会存在。个别成员在不同类群之间的流动并不能改变这一社会存在的基本结构。他们以"士"为施教的直接对象正是因为他们肯定了"士"是一个特殊的"类",必须与农、工、商区别开来。有人向程颐提出这样一个问题:"士未仕而昏(婚),用命服,礼乎?"他答道:

> 今之命服,乃古之下士之服。古者有其德则仕:士、未仕者也,服之其宜也。若农、商则不可,非其类也。(《遗书》卷一八《伊川先生语四》)

这是一个非常明确的答案,突出了"士"的社会功能。从"有其德则仕"这句话看,他心目中的"士"显然是未来"治天下"的后备人才。二程讲学之所以始于有志求"道"的创造少数,然后再推及一般"举业之士",如上文所陈,便丝毫不难索解了。张载"未官者使正其志"之说也表达了同一对"士"的期待。用现代的观念说,这当然是一种"精英论"("elitism")。但是我们必须注意,宋代道学家的"精英论"基本上是开放的,"民"之"秀"者随时都有机会成为"士"。如果上引程颐的《明道行状》没有夸张的话,那么泽州晋城一县在他去任后十几年内已有几百个"子弟之秀者"从"民"转变为"士"了。

最后,我们必须检讨一下"人皆可以为尧、舜"(《孟子·告子

下》)的观念,因为照一般的理解,这个观念似乎与上面所论有内在的冲突。《程氏遗书》卷二上一条云:

> 圣人之教,以所贵率人,释氏以所贱率人。学佛者难吾言,谓"人皆可以为尧、舜,则无仆隶。"正叔言:"人皆可以为尧、舜,圣人所愿也;其不为尧、舜,是所可贱也,故以为仆隶。"

这是程颐将"人皆可以为尧、舜"的观念放在社会结构的现实中加以考虑,有意无意之间透露出他内心深处的真切认识:此说只是一个可望而不可及的虚悬境界或主观意愿,因为在客观世界中有志于"为尧、舜"的永远是少数中的少数。若更进一步分析,则最后一句话——"其不为尧、舜,是所可贱也,故以为仆隶"——更可视为道学家针对着"贵"、"贱"分化的社会现象所提出的辩说(相当于"rationalization"或"justification")。依此说,每一个人的职位贵贱应该由其人是否有志于"为尧、舜"及其所得之高下而定,至于社会结构必寓等级之分则是一基本预设,当时道学家中也无人质疑。所以根据程颐的解释,"人皆可以为尧、舜"的原则只有对于个别的社会成员才发生真实的意义,并非遍指全体而言。这是因为它的适用性仍必须受到类群分化原则的限制。但是上引语录另有本事,我们若不能考出其中"学佛者难吾言"究竟何所指,则其涵义终不能得到彻底的澄清。《遗书》卷二一上载:

> 程子之盩厔,时枢密赵公瞻持丧居邑中,杜门谢客。使侯骘语子以释氏之学。子曰:"祸莫大于无类。释氏使人无类,可乎?"骘以告赵公。公曰:"天下知道者少,不知道者众,自相生养,何患乎无类也?若天下尽为君子,则君子将谁使?"侯子以告。程子曰:"岂不欲人人尽力为君子哉?病不能耳,非利其为使也。若然,则人类之存,不赖于圣贤,而赖于下愚也。"(《伊川先生语七上》)

与上一条细校,可知"学佛者"即是赵瞻(1019—1090),绝无可疑。此条是关于最初争论的实录,上条则是程颐的事后回忆与反思,所

以“人皆可以为尧、舜”已不是原来的语言。据《宋史·赵瞻传》(卷三四一),他回盩厔居丧当在熙宁八年(1075)或稍后,其时他已因反对青苗法,提举宫观乡居;他入枢密院则在元祐三年(1088),所以语录中“枢密”两字出于后来追改。我们现在可以断定,他和程颐关于儒、释之争大概发生在熙宁末或元丰初。这条记载十分重要,写出了当时士大夫文化分歧的一个侧面,不限于“人皆可以为尧、舜”一事而已。第一,本书第四章已指出,道学家所“辟”的其实是士大夫所信奉的佛教。这一论点在此又再度获得证实。第二,程颐驳斥之词中必有“如果人人出家成佛”的前提,这才可以得到“释氏使人无类”的结论。这是一个很有影响力的“辟佛”论据,为后来的理学家所反复援用。朱熹《劝女道还俗榜》说:“若使举世之人尽从其说,不过百年,便无人种。”(《文集》一〇〇)叶适评庞蕴夫妇“破家从禅”的著名故事也说:“使皆若蕴,则人空道废,释氏之徒亦不立矣。”(《水心文集》卷一七《刘夫人墓志铭》)儒家只有此一人间世界,他们的精神世界也依之而立,决不容人人皆证涅槃,陷此世于“人空道废”之境。所以仅从这一论据,我们便可了然何以宋代理学家自始至终必以重建秩序为他们的最大关怀。第三,赵瞻“若天下尽为君子”云云正是针对“如果人人出家成佛”而提出的反驳,即所谓“以子之矛,攻子之盾”。程颐后来引述赵语,变成了“人皆可以为尧、舜”,可知他认为这两个说法在意义上是相通的。这里应该特别指出的是:“若天下尽为君子,则君子将谁使”一语是赵瞻随机应变的反诘。这明明是当时流行在士大夫中的一种观点,与佛教毫无关系。但程颐竟将这一俗世的观点转嫁在佛教身上,总结为“释氏以所贱率人”,这是很严重的误解或曲解。赵瞻所谓“天下知道者少,不知道者众”,其“道”自指上文的“释氏之学”而言。他的意思不过是强调:人人都成佛是不可能的事;芸芸众生之“不知道者”依然照常“自相生养”,人类是不会灭绝的。相反的,他指出,儒家要使“天下尽为君子”(“人皆可以为尧、舜”)却会招致无法解决的社会难题,即“君子”将无人(“仆隶”)可以使用了。但由于此一反诘,程颐才不得不在“人皆可以为尧、舜”的问题上正式表

态，原来"天下知道者少，不知道者众"也同样是他所承认的前提。北宋道学，无论在立说或施教方面，都具有显著的精英论取向，这在前面已分析过了。现在我们更看到了这一取向的社会意识的根源。

五·四　"理一而分殊"——《西铭》的政治涵义

理学家关于人间秩序的构想，比较精简地表达在《西铭》之中，这是前面已提出了的。为了抉出这一构想的特色，以下我将试从"理一而分殊"的角度检查《西铭》的思想构造。只有通过比较深入的检查，它的政治涵义才会显现出来。

为了更确切地把握住《西铭》的特征，最有效的办法是从批评的角度下手。关于《西铭》的批评，北宋杨时、南宋林栗、陆九韶最为著名，兹分别略论如下。杨时《寄伊川先生》略云：

> 《西铭》之书发明圣人微意至深，然而言体而不及用，恐其流遂至于兼爱，则后世有圣贤者出，推本而论之，未免归罪于横渠也。(《龟山集》卷一六)

此书程颐以"理一而分殊"答之，已见前引。这里应该指出的是：《西铭》是《正蒙》的总结，其理论根据往往见于前面十六篇，不能孤立地求解。《正蒙·诚明篇第六》云：

> 性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人为能尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。(《张载集》，页二一)

则张载并不避"兼爱"之嫌，杨时的批评也不是无的放矢。事实上，《西铭》所展开的正是二程所谓"仁者以天地万物为一体"的观念，从"一体"(即"理一")的方面说，"爱必兼爱"是必有之义。不过他的"兼爱"并不蕴涵墨子"爱无差等"的意思而已。杨时《答伊川先生》曰：

> 前书所论，谓《西铭》之书，以民为同胞，长其长，幼其幼，以鳏寡孤独为兄弟之无告者，所谓明理一也。然其弊无亲亲之杀，非明者默识于言意之表，乌知所谓理一而分殊哉！故窃恐其流遂至于兼爱，非谓《西铭》之书为兼爱而发，与墨氏同也。（同上）

他接受了程颐的解释，承认《西铭》中不但有"理一"或"体"，而且有"分殊"或"用"。但他显然仍以为关于"分殊"的涵意是在《西铭》的文字之外。祁宽记《尹和靖语》云：

> 杨中立答伊川论《西铭》书云云，尾说渠判然无疑。伊川曰："杨时也未判然。"（引自《程氏外书》卷一二）

知弟子莫如师，程颐已窥见杨时心中尚存有疑惑。从程、杨书信往复中，我们获得一个很清楚的认识：宋代理学家是将"理一而分殊"当做人间秩序的最高构成原则而提出的。程颐首发此说于《西铭》和朱熹《西铭解》末段所作的推论（见《张子全书》，国学基本丛书本，卷一，页八一九）便是明证。换句话说，张载和程、朱都是先构思了一个理想的人间秩序，然后才将这一构想提升为宇宙论或形上学的普遍命题。在他们的构想中，人间世界必须建立在两个相反的因素之上："理一"是统合性（"integrative"）的因素，将人间世界融成一整体："分殊"则是规定性（"regulative"）因素，将内部无数歧异——包括功能的、类群的、个人的——安排成一个井井有条的秩序。所以仅从"理一而分殊"这一原则的提出，即可见理学家已将儒家的政治、社会的思维提升至前所未有的高度。

《西铭》关于人间秩序的深层涵义远不止此，但必须通过林栗的驳论后才能透出。林栗《西铭说》的要点保存在朱熹《记林黄中辨易、西铭》一文中（《文集》卷七一），开头便说：

> 近世士人尊横渠《西铭》过于《六经》，予读而疑之，试发以质焉。

他与杨时不同，是站在经学立场上彻底否定理学的旧派儒者，所以

他的批评也是全面性的。他与朱熹同时而略长，其时程学已成显学，“士人尊《西铭》过于《六经》”确是事实。汪应辰（1118—1176）《与元晦》第十四书即说“《西铭》、《通书》两书，当置之座右，以求所未至。”（《文定集》卷一五）林栗是一个极倔强的人（详见本书下篇），抗拒的情绪也特别激烈。为了使眉目清楚，下面先分段加以清理，再进一步分析。他评“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处”曰：

> 今《西铭》云“乾为父，坤为母”，是以乾坤为天地之号名，则非《易》之本义矣。既曰“乾为父，坤为母”，则所谓“予兹藐然，乃混然中处”者，于伏羲八卦、文王六十四卦为何等名称象类乎？方大朴之未散也，老聃谓之“混然成列”，庄子谓之“混沌”，是混然无间，不可得而名言也。既已判为两仪，则轻清者上为天，重浊者下为地，人居其中，与禽兽草木同然而生，独有别也，安得与天父地母混然中处乎？

林栗引《西铭》从头便错，把“乾称父，坤称母”中的“称”字改作“为”字。朱熹说这句话“是以父母比乾坤”，又说：“乾父坤母，皆以天地之大，喻一家之小”。（均见《语类》卷九八《张子之书一》）“称”字在此确是一种“比喻”（“metaphor”），而且《西铭》全篇都贯注着比喻性的思维，其用意留待下文再论。林栗引老、庄之言，在“混”字上特起波澜，则是暗示《西铭》袭道家之说。接着他又对“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”两句提出十分严厉的批评。他说：

> 此其语脉出于《孟子》。孟子言：“浩然之气，养而勿害，则塞乎天地之间。”又言：“志，气之帅也。故志至焉，气次焉。”今舍气而言体，则又非孟子之本义矣。其意盖窃取于浮屠所谓“佛身充满法界”之说。然彼言佛身，谓道体也；道之为体，扩而充之，虽满于法界可也。今言“吾体”，则七尺之躯尔，谓充塞天地，不亦妄乎！至言“天地之帅吾其性”，尤无所依据。……况于父天母地，而以吾为之帅，则惟予言而莫之违矣，不亦妄乎！

这段评论中有两个特殊论点应略加说明。第一，他指斥张载“窃取于浮屠”大概本于杨时之说，即“《西铭》会古人用心要处为主，正如杜顺作法界观样。”(《龟山集》卷一二《语录三》)，第二，他针对“吾体”的驳语可与胡宏(1105—1155)之说互相参证。《知言》记与人问答云：

> “万物与我为一，可以为仁之体乎?”曰：“子以六尺之躯，若何而能与万物为一!”曰：“身不能与万物为一，心则能矣。”曰：“人心有百病一死，天下之物有一变万生，子若何而能与之为一!”(引自朱熹《胡子知言疑义》，《文集》卷七三)

所以林栗的话至少可以说是“言伪而辩”，因为《西铭》中此二语确在发挥“万物与我为一”的“仁体”，前面也指出了。《西铭》所表达的小我与宇宙合一的精神境界(相当于所谓“宇宙感”“cosmicfeeling”)向来为儒者所深喜，所以张载“为天地立心”四句话到今天还流行不衰。(可参看冯友兰《中国哲学史新论》第七册，台北，蓝灯，1991，页二〇三—二一〇)作为一种境界或信仰，我们很容易理解“以天地万物为一体”的意识为什么会如此动人心弦。但是我们同时必须知道，“七尺之躯”何以能“充塞天地”毕竟是一个客观的思想问题，不但反对派如林栗有此一问，理学家如胡宏也不得不继续寻找解答。但林栗的最尖锐的质问则针对着下面几句话而发：“民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子也；其大臣，宗子之家相也。”他说：

> 若以其并生乎天地之间，则民、物皆吾同胞也。今谓“物吾与”者，其于“同胞”何所辨乎?“与”之为名，从何立也?若言“大君者，吾父母宗子也”，其以大君为父母乎?为宗子乎?《书》曰：“惟天地万物父母，惟人万物之灵。亶聪明，作元后，元后作民父母。”兹固《西铭》所本以立其说者也。然一以为“父母”，一以为“宗子”，何其亲疏、厚薄、尊卑之不伦也。其亦不思甚矣。父母可降而为宗子乎?宗子可升而为父母乎?是其易位乱伦，名教之大贼也，学者将何取焉?又言其“大臣，宗

子之家相也"，则宗子有相，而父母无之；非特无相，亦无父母矣，可不悲哉！孟子曰："杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。"若邪说诬民，充塞仁义，将有率兽食人之事。予于《西铭》亦云。尊《西铭》者，其不可以无辨。

"易位乱伦，名教大贼"在儒家道德语言中属于最严厉的谴责，所以朱熹独于此点不能不为《西铭》作辩护。他记与林栗的对答如下：

又论《西铭》，予曰："无可疑处，却是侍郎未晓其文义，所以不免致疑。其余未暇悉辨，只'大君者，吾父母宗子'一句，全错读了，尤为明白。本文之意，盖曰：人皆天地之子，而大君乃其适（按：即"嫡"）长子。所谓宗子，有君道者也，故曰：大君者乃吾父母之宗子尔。非如侍郎所说'既为父母，又降而为子也'。"林曰："宗子如何是适长子？"予曰："此正以继祢之宗为喻尔。继祢之宗，兄弟宗之，非父母适长子而何？此事他人容或不晓，侍郎以礼学名家，岂不晓乎？"林乃俛首无说而去，然意象殊不平。（《记林黄中辨易、西铭》）

这一段话把两人不欢而散的气氛如实地保存了下来。林栗并未为朱熹的雄辩所折服，读末句可知。

比读杨时与林栗的文字，我们可以说，前者仅疑《西铭》论"分殊"有所不足，后者则于"理一"与"分殊"一概加以驳斥。现在让我们借助于这些批评来探讨《西铭》关于人间秩序的构想，至于批评本身是否出于误解文义则与本书主旨无关，故置而不论，以避枝蔓。依照朱熹所说，《西铭》的全部构想建立在仁体的"一统而万殊"这一基本假定之上。（见《西铭解》，《张子全书》卷一）林栗因为并不认同这一假定，所以对于"乾坤父母"、"混然中处"等观念无法接受。但这不仅林氏一人如此，当时同抱此疑的还有陆九韶。朱熹《答陆子美二》云：

熹所论《西铭》之意，正谓长者以横渠之言不当谓乾坤实为父母，而以"胶固"斥之。故窃疑之，以为若如长者之意，则

是谓人物实无所资于天地，恐有所未安尔，非熹本说欲如此也。今详来诲，犹以横渠只是假借之言，而未察父母之与乾坤虽其分之有殊，而初未尝有二体，但其分之殊，则又不得而不辨也。(《文集》卷三六)

可知九韶也和林栗一样，认为张载以“乾坤实为父母”，故初以“胶固”斥之；经朱熹《答书一》解释后，仍坚持此是“假借”之言，不得迳视乾坤为父母。九韶两次来书，都是同时批评《太极图说》与《西铭》的，但原书关于《西铭》的部分已不可见，而关于《太极》问题，则因陆九渊起而争辩，成为理学史上一大公案。(参看钱穆《朱子新学案》，第三册，页四四三—四四六)，今按：朱熹《西铭解》之末有淳熙戊申(十五年，1188)二月己巳跋曰：

始予作《太极》、《西铭》二解，未尝敢出以示人也。近见儒者多议两书之失，或乃未尝通其文义，而妄肆诋诃，予窃悼焉。因出此解，以示学徒，使广其传。

此所谓“近见儒者多议两书之失”，必指陆九韶，则九韶来书质难，定在此前不久。何以知之？第一，林栗与朱熹面辩《西铭》，事在淳熙十五年六月一日，尚在此跋之后四个月，则跋语只能是针对九韶而发。第二，据朱熹《答陆子美一》，江西通邮不便，“托子静转致”。这是因为九渊在临安，便于邮致之故。但《答书二》则已有“子静归来，必朝夕得款聚”之语。九渊离开临安在淳熙十三年底，抵家当在次年春间(详见《朱熹》第八章)因此我们完全可以断定朱熹的两封答书分别作于淳熙十三年和十四年，与跋语“近见儒者”云云，密合无间。(参看陈来《朱子书信编年考证》，页二三九—二四〇)也正因为第一书由九渊“转致”，这才引起两年后的大论辩，不过九渊放过了《西铭》，专争“无极而太极”而已。

“乾坤父母”之说引起的争议如此纷纷，何以张载、二程、朱熹一系的理学家对这一观点持之极坚，毫不动摇呢？朱熹《答陆子美一》道出了其中最深刻的原委。他说：

古之君子，惟其见得道理真实如此，所以亲亲而仁民，仁民而爱物；推其所为，以至于能以天下为一家，中国为一人，而非意之也。今若必谓人物只是父母所生，更与乾坤都无干涉，其所以有取于《西铭》者，但取其姑为宏阔广大之言，以形容仁体而破有我之私而已。则所谓仁体者，全是虚名，初无实体，而小己之私却是实理，合有分别；圣贤于此，却初不见义理，只见利害，而妄以己意造作言语，以增饰其所无，破坏其所有也。若果如此，则其立言之失，"胶固"二字岂足以尽之？而又何足以破人之梏于一己之私哉！

从现代的分析角度说，《西铭》是以父母子女——"家"——为模型所推想出来的"人"与"天地万物"的关系，包括"人"与其他人的关系；在这一推想中，"乾称父，坤称母"是唯一而且必然的始点。朱熹本人已具有此一分析观点。所以有人问他《西铭》中"仁孝之理"，他答道：

他不是说孝，是将孝来形容这仁，事亲底道理，便是事天的样子。（《语类》卷九八《张子之书一》）

他的门人也赞叹道：

先生谓事亲是事天的样子，只此一句，说尽《西铭》之意矣。（同上）

这里"样子"两个字正是现代语言中所谓"模型"（"model"）。但语言层面的分析虽能彰显《西铭》立说的结构，却接触不到其中近于宗教信仰的精神内涵。张载、二程和朱熹看来都真诚地相信：乾坤与万物（包括人在内）的关系相当于父母与子女的关系，即朱熹《西铭解》所说的"乾者，万物之所资以始"，"坤者，万物之所资以生"。"仁体"则指维系这一关系的精神实体；它流行不息，因而使整个宇宙（特别是人间）常保持着一种"理一而分殊"的动态平衡。"仁体"虽即是"理一"之"理"，但既以"仁体"为名，则其发用便成"情"的"分殊"，如"民胞"、"物与"或上引朱熹所谓"亲亲而仁民"、"仁民而

爱物”。（出《孟子·尽心上》）“仁体”的亲和力凝合成人间秩序，但这一亲和力如果没有更高的宇宙根源，则终究是不能持久的，而且也不配称作“仁体”了。这是《西铭》必始于“乾称父，坤称母”的根本理据。朱熹《答陆子美一》还强调了一个要点，“乾坤父母”在字面上虽是比喻，却又恰如其分地折射出宇宙的实在。《西铭》的全部理论便建立在对于这一宇宙实在的真切认识之上。书中所云“见得道理真实如此……非意之也”，此“意”字即与下文“妄以己意造作言语”相通。这里显现出真信仰与假意识之辨。从张载到朱熹，理学家大致都对以“家”为模型的宇宙本体（“仁体”）深信不疑，《西铭》决不可看做是“姑为宏阔广大之言，以形容仁体”。若取后一看法，则“理一而分殊”不过是为了“利害”（维持现有秩序）而造作的假意识而已，这是朱熹所绝对不能接受的。“假意识”或“意识形态”是现代名词，在当时大概可以称之为“天道设教”，但名词虽异，所指则一。朱熹早在12世纪便能如此明确地划分真信仰与假意识之间的界线，其思路之曲折幽深是很可惊异的。

以上我们通过林栗和陆九韶的批评，清理了《西铭》的思想基调。“理一而分殊”的命题起源于关于人间秩序的整体构想，不但北宋初期的道学家的主要关怀在于“仁体”的政治、社会发用，朱熹更将这一观点发挥至最大限度。他所谓“天下为一家，中国为一人”可以代表“理一而分殊”的最高境界。但“天下为一家”并不是用“理一”来掩盖“分殊”，他说得很明白：

> 且如人之一家，自有等级之别。（《语类》卷九八）

这正是要凸出“分殊”的无往而不在。严格地说，由血缘构成的“家”的“等级”大抵不出长幼、上下、亲疏等有限的范畴。但若将“等级”普遍推至“天下”，则人与人之间的关系有数不尽的各类“分殊”，自然不是“家”的少数范畴所能容纳的。但《西铭》的最大特色却恰恰在于通过以“仁体”为“理一”的观念，并借助比喻性的思维，将天下一切“等级”转换为血缘化的“分殊”。这样一来，在理学家的独特构想中，“等级”不但“合理”而且也“合情”了。这一特色与

下文讨论人君与“士”的关系颇相牵涉，所以先在此留一伏笔。

紧接着让我们检讨林栗关于“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”二语的驳论。如前所引，他指出，将“七尺之躯”的“吾体”夸大到“充塞天地”的程度是一“妄”；将“吾性”说成“天地之帅”，要求“父天母地”都听从“予言而莫之违”，则是另一更大的“妄”。不用说，这两点都包含了严重的误解；而误解则起于他根本不接受理学背后那一整套宇宙论、形而上学的预设。但是他真正关心的并不是学说本身的正误，而是其政治、社会的后果，即所谓“易位乱伦，名教之大贼”。这才是他的批评最值得重视的部分。他所用的两个“妄”字都具有“狂妄”的涵义，不仅指学说，而且指人。《西铭》的作者和“尊《西铭》过于《六经》”的“近世士人”（即理学之士）当然都逃不了“妄”的指责。在这一关节上，我们必须追问：《西铭》立说的对象究竟是谁？什么样的人能够真正做得到“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”呢？理论上说，《西铭》普遍肯定了“人”有参与宇宙创化的作用，因此对于每一个人都应该是同样有效的。但就实践一方面说，也和“人皆可以为尧、舜”一样，似乎只有少数具有高度精神修养的人才能逐步走近《西铭》所揭示的境界。我们可以肯定地说，张载撰《西铭》，是为了开导那些有志求道而思想还有所拘执的人，它初名《订顽》便透露了此中消息。扩大到极限，张载预想中的读者群也只能在“士”阶层之内，而不包括农、工、商及其他类群，《西铭》“民吾同胞”一语便是最有力的内证。把“民”当做“同胞”看待，这样的要求岂不明明是向“士”或“士”以上的在位者提出的吗？“吾其体”、“吾其性”这两句话也同样是对“士”的激励之词。朱熹释之曰：

> 塞，如孟子说“塞乎天地之间”。塞只是气。吾之体即天地之气。帅是主宰，乃天地之常理也。吾之性即天地之理。（《语类》卷九八）

此条引孟子为据，是叶贺孙辛亥（绍熙二年，1191）所记，与朱熹乾道壬辰（八年，1172）《西铭解》所言已颇有不同。这大概是因为受

到林栗的挑战所作的修正。根据孟子，“气”必须“养”才能“充塞”，“性”也必须“扩充”才能完成，这又只能是对于“士”的期待，非所望于一般的“民”。张载这两句话的理论根据见于《正蒙·大心篇》。他说：

> 成吾身者，天之神也。不知以性成身而自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也。民何知哉？因物同异相形，万变相感，耳目内外之合，贪天功而自谓己知尔。（《张载集》页二五）

“神”即“天德”（见《神化篇》），所以这里说的即是“德性所知”与“见闻之知”的分别。前者非“内圣”有成之“士”不能企及，一般的“民”则完全局限在耳目闻见之内。林栗用两个“妄”字来痛斥以“内圣外王”自负的理学之士，正是因为他认定，这些人已目无“父天母地”，根本动摇了尊卑秩序。专就这一点说，他的激情批判确是有感而发，理学家（包括朱熹在内）平时言行中所透露的特殊风格和他的守旧心态太不相容了。朱熹说：

> “吾其体，吾其性”，有我去承当之意。（《语类》卷九八）

这是一针见血的话，但林栗却也因此被激怒了。所以林栗《西铭说》的理论价值如何是另一问题，作为一个历史文件它凸显了理学在政治文化方面的特色。《西铭》的一个中心论旨便是要发扬“士”的“承当”精神，其源头则在范仲淹的“以天下为己任”的意识。张载二十一岁时，范仲淹曾劝他读《中庸》，从此这个意识便开始在他的心中萌芽滋长，《西铭》便是其最后的结果。如果仅将《西铭》看做“理一而分殊”的形上学命题，我们便接触不到贯串在两宋理学中间那条重建秩序的主线了。

最后，关于“大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相”这一论断，林栗的批评更具启发性。他的“易位乱伦”一语尤其针对此点而发。前面已指出，《西铭》以“家”为模型，将天地万物的关系一律血缘化了，君主与臣民之间，自然也不例外。但《西铭》在这个问题

上更跨进了一步，将君、臣关系纳入宗法系统之中。前引朱熹反驳林栗，已明说"大君乃其（天地）适长子"，故称"宗子"；又说："此正以继祢之宗为喻尔。继祢之宗，兄弟宗之。"可见宗法化的结果，君主和一切人因同出于"父天母地"之故，竟都变成"兄弟"了。这虽是"比喻"式的说法，在林栗听来，简直大逆不道至于极点了。现在让我们先清理张载关于"宗子"的看法。《经学理窟·宗法》云：

> 夫所谓宗者，以己之旁亲兄弟来宗己。所以得宗之名，是人来宗己，非己宗于人也。所以继祢则谓之继祢之宗，继祖则谓之继祖之宗，曾高亦然。（《张载集》，页二五九）

他又解释宗子与其他兄弟的关系云：

> 譬如一人数子，且以适长为大宗，须据所有家计厚给以养宗子，宗子势重，即愿得之，供宗子外乃将所有均给族人。宗子须专立教授，宗子之得失，责在教授，其他族人，别立教授。（同上，页二六〇）

毫无问题，张载说"大君者，吾父母宗子"那句话时，心中的具体模式便比照着这个"宗子"制度。君主虽然应该受到天下臣民的特殊尊崇，也应该享用特别优厚的奉养，但他并不是绝对的"首出庶物"。他与大臣之间的关系有如"宗子"之于"家相"；至于"宗子之得失，责在教授"，则又很像君主之有"经筵"了。程颐《论经筵第三劄子》，为防止"人主"的"骄肆"、"满假"，特别主张"人主"必须"尊贤畏相"。在《劄子》第三《贴黄》中，他更明白指出：

> 臣以为，天下重任，唯宰相与经筵：天下治乱系宰相，君德成就责经筵。（《程氏文集》卷六）

这岂不是和"宗子"之有"家相"、"教授"，如出一辙吗？由此可知，张载比"大君"为"宗子"，决不可等闲视之。他的深层用意是通过宗法化以消减君主的绝对权威，缩短君臣之间一段不可逾越的距离。程颐曾用下面这几句话描述当时皇帝的无上威势："居崇高之位，持威福之柄，百官畏惧，莫敢仰视，万方奉承，所欲随得。"（同

上)张载的宗法化设想当然是针对着这一情况而发。如果君主只是"宗子",臣民都变成了"旁亲兄弟",君相之间也比照着"宗子"与"家相"的关系重作安顿,则"三纲"中的第一"纲"——君臣——便将发生根本性质的变化。张载敢于将牢不可破的"天子"概念扩大应用在天下所有臣民的身上,仅此一端即显出理学在中国政治思想史上的开创精神。至于这一设想是否过于一厢情愿,反而是一个不相干的问题,因为我们所重视的是张载毕竟运用了一种曲折的方式,向"君为臣纲"的观念提出了挑战。经过以上的分析,林栗为什么说《西铭》是"名教之大贼",便迎刃而解了。我们如何能断定张载确有这个用意呢?下面这条资料可引作实证。《横渠易说·系辞》解"黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治"曰:

> 上古无君臣尊卑劳逸之别,故制以礼,垂衣裳而天下治,必是前世未得如此,其文章礼乐简易朴略,至尧则焕乎其有文章。(《张载集》,页二一二)

"上古无君臣尊卑劳逸之别"这一句话便清楚地告诉我们:在张载的理想中,君臣之间应该存在着怎样的关系。这是理学中有关人间秩序的一个重要向度,必须更端另论。

五·五 程氏《易传》中的政治思想

北宋是士阶层在政治上十分活跃的时代。随着"以天下为己任"的意识的逐渐深化,士阶层中先觉者的"承当"精神便落实在推动改革以重建秩序的具体任务上面。他们以政治主体自居,不再能安于秦、汉以来"士贱君肆"的成局。(见《朱熹》《自序二》引张栻语)抱着这种意态走上朝廷,他们更进一步提出了与君主"同治天下"的要求。(见《朱熹》第三章)在这一新的政治文化中,"君"的性质与职权,他和臣与民的关系,自然进入了儒学的议事日程。理学家不但是在这一政治文化中成长起来的,而且比一般儒者更关心"治道",因此他们关于"君"的看法如何,是不能存而不论的。下面

将以程颐《易传》为主要根据，间引其他理学家之说相参证，略道其大概而止。

程颐对于君权的绝对化深为不满，已见前引《论经筵第三劄子》。但他有关君的性质及其与臣民关系的议论则集中在《易传》。《易传》是他的唯一著作，而其中主要部分却是借题发挥"外王"方面的见解，直接涉及王安石新法及党争问题的也往往而有。朱熹评程《传》，一则曰："他见得许多道理了，不肯自做他说，须要寄搭放在经上。"(《语类》卷七三《易九》"涣"条)再则曰："只看程《易》，见其只就人事上说，无非日用常行底道理。"(同上卷六七《朱子本义启蒙》条)所以《易传》所表达的是程颐本人对于政治、文化秩序的基本观点，与《易》的原始文本可以分开。他的终极关怀在秩序重建，此书便是最有力的见证。

程颐对于"君位"与"君道"的正当性和必要性是十分肯定的。他注"首出庶物，万国咸宁"曰：

> 乾道首出庶物而万汇亨，君道尊临天位而四海从。王者体天之道，则万国咸宁也。(《周易程氏传》卷一)

"君位"、"君道"都本于"天"是儒家通义，但程颐对"君道"还有进一步的规定。"九五，同人，先号咷而后笑"注曰：

> 人君当与天下大同，而独私一人，非君道也。又先隔则号咷，后遇则笑，是私昵之情，非大同之体也。(同上)

此条当与"同人于野，亨"注语同读，其言曰：

> 以天下大同之道，则圣贤大公之心也。常人之同者，以其私意所合，乃昵比之情耳。故必于野，谓不以昵近情之所私，而于郊野旷远之地，既不系所私，乃至公大同之道，无远不同也，其亨可知。能与天下大同，是天下皆同之也。(同上)

"君道"必须"与天下大同"，非"独私一人"，仍是儒家的传统理想，但他特举圣贤的"大公之心"与常人的"私意"作正反的对照，则已露出理学的特殊立场。他一向以"仁"即是"公"，又说"有少私意，

便是不仁"(《遗书》卷二二上)他在答"克己复礼"之问时更说:"非礼处便是私意。既是私意,如何得仁?凡人须是克尽己私后,只有礼,始是仁处。"(同上)合而观之,他的"君道"实已预认修养工夫为前提,"与天下大同"的"外王"必须以"大公之心"的"内圣"为其基础。再转进一层,论及君主的实际功能,他的观点则更明显地反映了北宋新兴的政治文化。他解"姤之时义大矣哉"有云:

> 君臣不相遇,则政治不兴。《周易程氏传》卷三)

这句话的历史背景自然是神宗与王安石的遇合。二程虽都认为"安石之学不是",以致错过了一次千载难逢的"相遇"(见《遗书》卷二上),但对于"相遇"这件事的本身则是十分肯定的。《伊川先生语四》载:

> 问:"荆公可谓得君乎?"曰:"后世谓之得君可也,然荆公之智识,亦自能知得。"(《遗书》卷一八)

朱熹说得最明白:

> 论王荆公遇神宗,可谓千载一时,惜乎渠学术不是,后来直坏到恁地。(《语类》卷一三〇)

我们必须牢牢掌握住这一背景,才能完全懂得下面一条的涵义。《周易程氏传》解"九二,见龙在田,利见大人"曰:

> 利见大德之君,以行其道。君亦利见大德之臣,以共成其功。天下利见大德之人,以被其泽。(卷一)

这仍是以神宗、安石的"相遇"为榜样所作的观察,可以总结为"君臣相遇,则政治兴"。末句则指天下之"民"而言,"民"的福利才是"政治"的最后目的,所以"政治"兴或不兴,"功"成或不成,最后必须视"民"是否"被其泽"而定。(详下)但此条"共成其功"四字却特别值得重视。"九五,飞龙在天,利见大人"条云:

> 进位乎天位也。圣人既得天位,则利见在下大德之人,与共成天下之事。天固利见夫大德之君也。(卷一)

从政治结构上说，人君的“天位”是决不可少的，“大德之君”居“天位”则更是实现“天下大同”的一个必要条件。但是即使在位的是“大德之君”也不可能独治天下，而必须有“在下大德之人，与共成天下之事”。他一再强调君臣“共成”天下的事功，其用意显在纠正他一向反对的绝对化君权。这一点又可取证于他对《尚书·尧典》的讲说。他解“克明俊德”曰：

> 帝王之道也，以择任贤俊为本，得人而后与之同治天下。（《程氏经说》卷二）

从原文四个字竟发展出一整套“帝王之道”来，当然也是借题发挥。但此处“同治天下”比《易传》中“共成其功”或“共成天下之事”，在意义上更为显豁，完全表达了宋代士大夫以政治主体自居的心理。熙宁四年(1071)文彦博当面向神宗指出，皇帝是“与士大夫治天下”；这句话早已成为历史上的名言(见《续资治通鉴长编》卷二二一)。南宋宝庆元年(1225)朱熹门人曹彦约(1157—1228)上《封事》，则直称在位的士大夫为“天下之共治者”(见《昌谷集》卷五)；此语我尚未见后世称引，但其重要性决不在文彦博的名言之下，因为它证实了士大夫与皇帝“共治”的观念持续了一百五十年之久，未尝断绝。“君臣同治”与“君为臣纲”之间存在着一道不可跨越的鸿沟，这是宋代理学家对于传统儒家政治思想的重大修改。(详见《朱熹》第三章)

程颐解《易》又有根据他自己的政治经历而立说者，更是非常有价值的史料。“蒙：亨，匪我求童蒙，童蒙求我。”注云：

> “匪我求童蒙，童蒙求我。”五居尊位，有柔顺之德，而方在童蒙，与二为正应，而中德又同，能用二之道以发其蒙也。二以刚中之德在下，为君所信向，当以道自守，待君至诚求己，而后应之，则应用其道，匪我求于童蒙，乃童蒙来求于我也。(卷一)

这一段话清楚地反映了他在元祐元年至二年(1086—1087)为崇政

殿说书的经历。其时哲宗不过十一二岁，故是“童蒙”，事见朱熹《伊川先生年谱》。(《遗书·附录》)这是他的经验总结。下一条复引申其义。“蒙亨，以亨行时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。”注云：

> “匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。”二以刚明之贤处于下，五以童蒙居上。非是二求于五，盖五之志应于二也。贤者在下，岂可自进以求于君？苟自求之，必无能信用之理。古之人所以必待人君致敬尽礼而后往者，非欲自为尊大，盖其尊德乐道，不如是不足与有为也。(同上)

这两条中的“五”象征君主，“二”则臣下，这是用《易》的符号语言，可不深论。就他的亲身经验说，他固然在“崇政殿说书”的身份上表现了“刚中之德”，哲宗却未必“有柔顺之德”。《年谱》载：

> 一日，讲罢未退，上忽起凭槛，戏折柳枝。先生进曰：“方春发生，不可无故摧折。”上不悦。

不但哲宗并无“五之志应于二”之事，而且皇太后也嫌他多事。(按《年谱》引《王公系年录》云：“帘中以其不靖。”)所以他自元祐二年被排挤出朝以后，便再也不肯入局。他在元祐七年与九年许多辞状中一再陈“儒者进退之道”(见《文集》卷六)，与《易传》所言，一一吻合。“进退之道”自孟子以下便少有人问津，至宋代才再度成为儒家中一个重要论题，以致《近思录》必须特辟“出处”一目。但这不是理学家所独有，由王安石“平时每欲以道进退”(叶梦得《石林燕语》卷七)和司马光“新法不罢，义不可起”(邵伯温《邵氏闻见录》卷一一)两例推之，重“进退之道”必须理解为宋代士大夫政治文化的一个基本构成部分。程颐又论“六五，童蒙吉”曰：

> 五以柔顺居君位，下应于二，以柔中之德，任刚明之才，足以治天下之蒙，故吉也。童，取未发而资于人也。为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异乎出于己也？(《周易程氏传》卷一)

此条虽说"童蒙"，重点已有转移，非专就哲宗发议，但仍可能与北宋自真宗之后即位者多幼主有关。如仁宗年十三、哲宗十岁、徽宗十九，而神宗也仅弱冠，前三者都曾经过或长或短的太后垂帘阶段。最可注意的是君柔臣刚似已成为一个普遍的原则，不必与君主的年龄有关。"任贤以成其功，何异乎出于己"即进一步说明"君柔臣刚"的涵义，似乎是主张君无为而臣有为。他又解"君子学以聚之……君德也。"云：

> 圣人在下，虽已显而未得位，则进德修业而已。……君德已著，利见大人，而进以行之耳，进居其位者，舜、禹也；进行其道者，伊、傅也。（同上）

末二句明说君但"居其位"而已，"行其道"的事则完全委之于宰辅大臣。合此两条，可知程颐必有下引孔子的一段话在胸。《论语·卫灵公》云：

> 子曰："无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。"

后世解舜之"无为而治"，大致都认为舜举众贤在位，自己便可以无为而天下治了。（参看杨伯峻关于此条《注释》所引诸家之说，《论语译注》，北京，中华书局，1958，页一六九）分析至此，我们不能不说，程颐理想中的君主只是一个以德居位而任贤的象征性元首；通过"无为而治"的观念，他所向往的其实是重建一种虚君制度，一切"行道"之事都在贤士大夫之手。我们还可以肯定地说，这不是他一个人的想法，而代表了理学家的一种共识。试读陆九渊下面这一段议论：

> 又古所谓责成者，谓人君委任之道，当专一不疑贰，而后其臣得以展布四体以任君之事，悉其心力，尽其才智，而无不以之怨。人主高拱于上，不参以己意，不间以小人，不维制之以区区之绳约，使其臣无掣肘之患，然后可以责其成功。（《象山全集》卷一一《与吴子嗣六》）

九渊曾对杨简说，“丱角时，闻人诵伊川语，自觉若伤我者。”（杨简《象山先生行状》，《慈湖遗书》卷五）九渊兄弟都研究过程氏《易传》（见《象山全集》卷三四《语录上》），上引两条他必曾寓目，决无可疑。但在虚君制问题上，他和程颐的观点竟完全一致。可见“若伤我者”的话也不能作无限度的推广，以为他和程颐全无相合之处。无论如何，从张载、程颐到陆九渊，理学家通过种种曲折方式企图一方面抑制君权，一方面伸张士权，则是显而易见的。

现在我们要进一步发掘程颐关于政治秩序的整体看法。他解释“象曰：上天下泽，履，君子以辨上下，定民志”云：

> 天在上，泽居下，上（原注：一作“天”。按：当作“天”字）下之正理也。人之所履当如是，故取其象而为履。君子观履之象，以辨别上下之分，以定其民志。夫上下之分明，然后民志有定。民志定，然后可以言治。民志不定，天下不可得而治也。古之时，公卿大夫而下，位各称其德，终身居之，得其分也。位未称德，则举而进之。士修其学，学至而君求之，皆非有预于己也。农工商贾勤其事，而所享有限，故皆有定志而天下之心可一。后世自庶士至于公卿，日志于尊荣，农工商贾日志于富侈，亿兆之心，交骛于利，天下纷然，如之何其可一也？欲其不乱，难矣。此由上下无定志也。君子观履之象，而分辨上下，使各当其分，以定民之心志也。（《周易程氏传》卷一）

这一节话很重要，所以我引全文于此。为什么重要呢？首先，这是“理一而分殊”的原则在政治、社会秩序上的具体应用。如果与《西铭》相对照，则此文的重点在于为何通过“分殊”的合理化而最后归于“理一”，与《西铭》由“理一”而推至“分殊”恰好相反相成。首句“天下之正理”即指“仁”，《粹言》卷一《论道篇》云：

> 子曰：仁者，天下之正理。失正理，则无序而不和。

此语可以看做是上引传文的总纲。其次，此文从社会分工的角度说“理一而分殊”，所以士、农、工、商成为“分殊”的四个主要范畴：

不但这四大类群有“上下之分”，每一类中的个别成员也有“上下之分”。与《西铭》中血缘化的比喻语言不同，程颐所用的是反映社会现实的日常语言。因此前者论“分殊”强调“亲疏”之别，后者则“辨别上下之分”。但两者所讨论的是同一“理一而分殊”的秩序，不过因切入的角度或层面不同而有此表面之异而已。朱熹《读大纪》曰：

> 宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。(《文集》卷七〇)

这也同样是“理一而分殊”在人间秩序上的应用，但重点则放在人伦关系方面。所以“三纲”、“五常”构成了“分殊”的基本范畴，而传达“分殊”的则是道德语言。总之，“理一而分殊”的本身便可以有种种不同方式的“分殊”，这里不能详论。其三，在程颐所构想的秩序中，“位各称其德”是一个重要的原则，这是针对着士、农、工、商每一类群中的个别成员而提出的。类群的固定性来自社会分工，但个别成员的“位”则不是固定的，一依“德”的高低而上下流动。“位未称德，则举而进之”。反之，“德”不称“位”当然也应该“抑而退之”了。他在这段文字中没有涉及个人在不同类群间的流动问题。但“士”与“民”之间在北宋已不存在不可逾越的界线，前面已分析过了，不待再说。概括言之，每一个社会成员都能找到和他的才能和努力完全相符的位置，这才是理学家所企图重建的秩序。但是“分辨上下，使各当其分，以定民之心志”的任务最后仍落在士大夫(“君子”)的身上，这一精英论的立场则与《西铭》完全一致。

这里应该顺便交代一下程颐《易传》中有关“君”与“民”的看法。“九四，包旡鱼，起凶”注曰：

> 居上位而失其下，下之离，由己之失德也。四之失者，不中正也。以不中正而失其民，所以凶也。……不能保其下，由失道也。岂有上不失道而下离者乎？遇之道，君臣、民主、夫妇、朋友皆在焉。四以下睽，故主民而言。为上而下离，必有

凶变。起者，将生之谓。民心既离，难将作矣。（卷三）

此条专论“君”、“民”关系，以“民”之叛离全归之于“君”之“失道”或“失德”，并无一字责备“民”。这是最可注意之点。关于君主“不能保其下”而致“凶变”，他在另一处说得更透彻。“不宁方来，上下应也”注解曰：

> 人之生，不能保其安宁，方且来求附比。民不能自保，故戴君以求宁；君不能独立，故保民以为安。不宁而来比者，上下相应也。以圣人之公言之，固至诚求天下之比，以安民也。以后王之私言之，不求下民之附，则危亡至矣。故上下之志，必相应也。（卷一）

此条从孟子“保民而王”（《梁惠王上》）的观念推出一篇君主起源论，代表了儒家政治思想的一种新发展。陆九渊《保民而王》也说：

> 民生不能无群，群不能无争，争则乱，乱则生不可保。王者之作盖天生聪明，使之统理人群，息其争，治其乱，而以保其生者也。（《象山先生全集》卷三二《拾遗》）

这也是从“保民而王”推论君主制的原始，取径与程颐相同，但参用了荀子《礼论》（“争”与“乱”）与《王制》（“君善群”）的论点。两者相较，程说更为周密，确有似于西方契约说之处。1903年刘师培辑《中国民约精义》三卷（收在《刘申叔先生遗书》，宁武高氏校印，1937），上起《易》、《书》、《诗》，下迄魏源、戴望，摘录他认为可与卢梭《民约论》相通的文字，不下数百条，并各加按语。我检视一遍，发现竟全出附会，但此书本为宣导“革命”而作，故不必深责。卷三引有程氏《易传》一条，其实不着边际，而上引“比”卦传文却反而漏收了。我之所以认为此条最近于社会契约说，因为其中不但强调了“上下相应”，而且分别指出了“民”之所以依附于“君”是为了换取“保护”，而“君”若不能尽到“保民以为安”的责任，则“民”必中止“依附”，即上一条《易传》所谓“民心既离，难将作矣”。所以程颐似乎假定“君”、“民”之间有一种契约关系——各以所有易其所无。

"君"如不履行"保民"的条件，此契约便失效。这一型的契约论颇似洛克(John Locke，1632—1704)论政府与人民有直接契约关系，而与霍布斯(Thomas Hobbes，1588—1679)不同，因为后者以契约关系仅限于人民之间，即他们共同约定以服从换取君主的保护，但君主对于人民反而没有任何契约的承诺。此其一。17世纪西方契约论的兴起是为了取代君权神授论，故所谓契约纯是由人与人之间互相同意而订立的。程颐论"君"与"民"的关系也是如此，他根本没有提到"天命"之说，甚至连陆九渊"王者之作，盖天生聪明"那样的话也没有。此其二。必须声明，我决不是有意将程颐夸张为一个契约论者，当然更不是说他已摆脱了"天"的意识。我只是要指出：仅就上引两条文字而言，他讨论君与民的关系确是从彼此的实际需要出发，而且至少可以暂时置"天"于不议不论之列。他的说法上承孟子"民为贵"的思想而来，这是不成问题的。但在孟子那里，"天"是极重要的。谁应该为天子"完全"是"天"的决定。"民"虽然能发生举足轻重的作用，然而仍须由"天"转手，所以他最后不得不引"天视自我民视，天听自我民听"为终极的依据。(《孟子·万章上》)程颐论"君"的起源竟能省去"天"的一道转折，这不能不说是比孟子跨前了一步。此步虽小，却是极值得重视的。

前面已一再说过，理学家将重建秩序的大任完全放在"士"的身上。但他们之所以如此则建立在孟子早就提出的一个预设之上：

> 故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。(《尽心上》)

宋代理学家对于这一段"士""民"关系的阐释基本上是深信不疑的。这在本节相关的考论中已得到充分的印证。根据这一观点，"士"是为"民"的福利而奋斗的领导阶层，而不是凌驾于"民"之上的特权集团。"士"为什么能发挥这一特殊功能呢？因为他们不但掌握了"道"，而且随时随地都在致力于"道"的社会实践。朱熹注

“民不失望”说：

> “民不失望”，言人素望其兴道致治，而今果如所望也。

这就是说，不但“士”以“道”自任，“民”也同样以此期待着“士”。所以在理学家的认识中，“士”毋宁应该是所有“民”的代言人或代理人。这个看法也有一定的社会根据。孟子时代“士”已与农、工、商合称四民，不过居于“首”位而已。不但如此，“农之子”中也已出现了“秀才之能为士者”的社会流动。(《国语》卷六《齐语》及《管子·小匡》，参看《士与中国文化》，新版，页一三一一四)北宋则农、工、商子弟都可以通过科举而取得“士”的身份，已见上文。“士”既从“民”来，当然可以有资格说“致君行道”、“泽加于民”一类的话。澄清了理学家关于“士”、“民”关系的一般认识之后，让我们再进一步考察他们对于“民”的政治作用的看法。遍检文献，我找到了三条资料，值得介绍出来。张载《经学理窟·诗书》篇云：

> 民虽至愚无知，惟于私己然后昏而不明，至于事不干碍处则自是公明。大抵众所向者必是理也。(《张载集》页二五六一七)

程颐说：

> 夫民，合而听之则圣，散而听之则愚。(《遗书》卷三二《伊川先生语九》)

陆九渊也说：

> 夫民，合而听之则神，离而听之则愚。(《象山全集》卷三四《语录上》)

这三条的意思基本一致，可以代表两宋理学家的共识，断然无疑。九渊语直接取自程颐，仅改动了两个字，则更皎然可辨；他的政治观念与程颐十分接近，又添一证。三条之中，张载所言较详，对于“民”何以“合而听之则圣，离而听之则愚”提出了很有说服力的解释：个别的“民”在涉及一己利害时往往“昏而不明”，但就“民”之全

体而言，他们对于公共事务的是非得失则看得十分清楚。这个看法虽流行于宋代理学家之间，却不是从他们开始的，儒家政治传统早已察觉到这一点。唐代陆贽说：

> 所谓众庶者，至愚而神。盖以蚩蚩之徒，或昏或鄙，此其似于愚也。然而上之得失靡不辩，上之好恶靡不知，上之所秘靡不传，上之所为靡不效，此其类于神也。（《陆宣公翰苑集》卷一三《奉天请数对群臣兼许令论事状》）

陆贽的奏议极受宋代理学家的推重（见《朱子语类》卷一三六《历代三》），张载、程颐，以至陆九渊都可能读过此《状》，九渊改"圣"为"神"，或即本此。正由于对"民"的集体政治智慧抱有极大的信念，所以他们论"君"和"民"的关系，才特别强调"为上而下离，必有凶变"，或"不求下民之附，则危亡至矣"。"君"在这里当然不是单指君主个人或君位，而是整个政权的象征。政治秩序的安危最后系于"民心"的向背，这是理学家认识得最真切的一条儒家代代相传的古训。明乎此，我们才能把握住他们重建秩序的实际涵义。所谓秩序重建，并不是根据形而上学、宇宙论之"理"推演出一套乌托邦设计，强加于现实社会之上。以熙宁新法为例，当时三司条例司是推行改革的中心，熙宁二年分遣属员刘彝、程颢、苏辙等八人至诸路，"相度农田、水利、税赋、科率、徭役利害"。（《宋会要辑稿》《职官五之一》；《宋史》卷一六一《职官一》）可知新法拟定之前，以王安石为首的执政集团也曾详细考察过各地方的民间实况。后来因"青苗"、"免役"激成改革集团的内部大分裂，正是由于王安石偏信了吕惠卿，不肯接受刘彝、程颢、苏辙等人的反对意见。《宋史》卷三四三《陆佃传》云：

> 陆佃……受经于王安石。熙宁三年，应举入京。适安石当国，首问新政，佃曰："法非不善，但推行不能如初意，还为扰民，如青苗是也。"安石惊曰："何为乃尔？吾与吕惠卿议之，又访外议。"佃曰："公乐闻善，古所未有，然外间颇以为拒谏。"安石笑曰："吾岂拒谏？但邪说营营，顾无足听。"佃曰："是乃所

> 以致人言也。"明日,安石召谓之曰:"惠卿云:'私家取债,亦须一鸡半豚。'已遣李承之使淮南质究矣。"既而承之还,诡言于民无不便,佃说不行。

陆佃(1042—1102)终身尊敬安石,有《陶山集》可证;他所反映的"扰民"情况自不可与政敌攻击之言等量齐观。安石的动机也是"泽加于民",但一旦为人所蒙蔽,便看不见民间的真相了。汲取了这个教训,所以宋代理学家越是有志于秩序重建的,便越下功夫研究时务;我们决不能把他们想像成终日"静坐",沉浸于心、性、理、气之中。不但程颢"于今日天下之事尽记得熟",如张载所云,南宋如朱熹与陆九渊在外任期间也同样将全幅精神贯注在地方利弊和民间疾苦上面。周必大称许九渊"荊门之政,如古循吏"(《象山集》卷三六《年谱》绍熙三年条)决无溢美。朱熹外任的时间较长,成绩更是卓著。《语录》卷一〇七《杂记言行》有一条亲切的记载云:

> 侍先生到唐石,待野叟樵夫,如接宾客,略无分毫畦町,某因侍立久之。先生曰:"此一等人,若势分相绝,如何使得他得以尽其情?"唐石有社仓,往往支发不时,故彼人来告。先生云:"救弊之道,在今日极是要严。不严,如何得实惠及此等细民!"

此条是刘炎记己酉(淳熙十六年,1189)以后所闻,当是朱熹绍熙元年知漳州任内的事。这条记事既具体又生动,理学家对待"民"的态度已尽在其中了。(参看吾妻重二,《朱熹の政治思想》,收在关西大学文学部中国语中国文学科编《文化事象としての中国》,大阪,关西大学出版部,2002年,页五一—八七)

五·六 朱熹的"君道"及其理学结构

在这最后的分节中,我要特别讨论朱熹关于"君道"观念,借以与程颐《易传》中的说法互相参证。《记林黄中辨易、西铭》末节云:

> 予还自临安，客有问此曲折者……因命儿辈录此以示之。客因有问者曰："太极之论，则闻之矣，宗子之云，殆即庄生所谓'知天子与我，皆天之所子'者，子不引之以为夫子之助，何耶？"予应之曰："庄生知天子与我皆天之所子，而不知其适庶少长之别；知擎跽曲拳为人臣之礼，而不知天理之所自来。故常以其不可行于世者为内直，而与天为徒；常以其不得已而强为者为外曲，而与人为徒。若如其言，则是臣之视其君，阴固以为无异于吾之等夷，而阳为是不情者，以虚尊之也。孟子所谓'杨氏为我，是无君也'，正谓此尔。其与张子之言理一而分殊者，岂可同年而语哉！"(《文集》卷七一)

朱熹在这一段话中把他对于"君"的看法和盘托出，但因语较含蓄，须稍加解释。所引庄子语，见《人间世》，原文云：

> 然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与己皆天之所子……。外曲者，与人之为徒也。擎跽曲拳，人臣之礼，人皆为之，吾敢不为邪！为人之所为者，人亦无疵焉，是之谓与人为徒。

这是庄子说明他对于"君"("天子")持"内直"与"外曲"两种相反的态度，分别以"天"、"人"二境为依归。从"天"的立场说，"天子"与"己"同是"天"之子，因此并无上下之分；但从"人"的立场说，世俗早以"天子"为高高在上，我为了能在"人间世"立足，也不得不随俗向之跪拜，行"人臣之礼"。此问名为"客问"，恐怕还是朱熹自己的"设问"。值得注意的是，朱熹在此《记》中一共提出了三种不同的君主观。第一是林栗的绝对尊君说，第二是庄子的君臣平等说，第三是张载的"宗子"说。前二说各趋极端，第三说则介乎其间，也就是他自己的意见。他一向不满于"君尊臣卑"的局面，对于宋高宗大幅度提高君权尤抱深忧，已见第二章。但是另一方面，从"理一分殊"的秩序观点说，他又绝对不能放弃君臣这一"纲"。他解释为什么"事君"必须说"忠"的问题说：

> 父子、兄弟、夫妇，皆是天理自然，人皆莫不自知爱敬。君臣虽亦是天理，然是义合。世之人便自易得苟且，故须于此说“忠”，却是就不足处说。如庄子说：“命也，义也，天下之大戒。”（按：亦见《人间世》）看这说，君臣自是有不得已意思。（《语类》卷一三《学七·力行》）

这一类说法在《语类》和《文集》中屡见不鲜，几乎每次都引《人间世》作对比，可知是最困扰他的问题之一。张载的“宗子”说恰好为他解脱了困境。《西铭》将君臣关系血缘化、宗法化，虽是比喻之谈，却符合他所坚持的“三纲”都是“天理自然”的理论。（见上引《读大纪》）

《语类》又记：

> “乾称父！坤称母”（原注：“厉声言‘称’字”）又曰：“以主上为我家兄子得乎！”（卷九八《张子之书一》）

这是他惟恐世人把比喻推得太远，真以为君主即是我家兄长，那便“自易得苟且”了。上引朱熹论“忠”语，很容易使我们联想到赫德(Johann Gottfried Herder，1744—1803)的说法。他认为真正的人与人的关系只限于父子、夫妇、兄弟、朋友、人与他人等，这些都是“自然的关系”（“natural relationships”）。但某些人通过“国家”（“State”）的形式统治所有的人则是“不自然的”（“unnatural”），因为这只能把人变成“机器中的盲目零件”而已。赫德论“国家”原指当时普鲁士国王佛烈德里克二世（Frederick Ⅱ），也可以说是针对“君”而发。（见 Isaiah Berlin，“Herder and the Enlightenment”，in *The Proper Study of Mankind*，New York：Farrar，Straus and Giroux，1998，p. 373）他在“君臣”一伦上采取了近于庄子的立场，但在其他四伦上则与儒家相去不远。这也是朱熹在他同时代许多人身上所察觉到的一般心态。他所特别发挥的“理一而分殊”之说便是要纠正这一心态。

讨论到这里，我们便不能不对朱熹的理学系统作一点政治解读。朱熹说：

若无太极，便不翻了天地。(《语类》卷一)

太极只是一个“理”字。(同上)

“翻了天地”便是没有秩序，可知宇宙秩序的基本保证是“太极”或“理”。“太极”或“理”为什么会发生秩序的问题呢？这是因为“理一而分殊”的缘故：如果“分殊”失去了“理一”的统驭，则必将陷于大混乱的状态。《语类》又一条云：

问理与气。曰：“伊川说得好，曰‘理一分殊’。合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。”(同上)

这里极可注意的是他分别从宇宙万有与“人”的观点阐明“理一”和“分殊”。“合天地万物”即程颢所谓“仁者以天地万物为一体。”(《程氏遗书》卷二上)“各自有一个理”，即“人人有一太极，物物有一太极。”(《语类》卷九四《周子之书·太极图》)因此我们可以断定，“理一而分殊”虽指普遍性的宇宙秩序，但他心中最为关注的还是人间的秩序，所以才特别指出“及在人”三个字。人间的“分殊”更为深细，因此也更需要“理一”的统摄。此意也上承北宋道学家而来。张载《正蒙·动物篇》云：

生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是为天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然后经正，知秩然后礼行。(《张载集》页一九)

这是《西铭》的宇宙论根据，“天序”、“天秩”最后仍落实到人间秩序；张载所谓“经正”与“礼行”，在朱熹则称之为“三纲”与“五常”，见前引《读大纪》。如果通过“形而下”世界的眼光来解读“形而上”世界的构造，我们可以说朱熹最担心的事莫过于“翻了纲常”。这是他必须全力以赴，强调“太极”或“理”为“有”的原因。他说：

太极是五行阴阳之理皆有，不是空的物事。若是空时，如释氏说性相似。又曰：“释氏只见得个皮壳，里面许多道理，他却不见。他皆以君臣父子为幻妄。”(《语类》卷九四《周子之

书·太极图》)

他讲“太极”里面的许多道理,最后独引“君臣父子”为实例,这真是图穷而匕首见。

现在我们可以顺理成章地转移到政治秩序上面,试看朱熹如何在“形而上”的构造中安顿“君”的位置与功能。依“理一而分殊”的原则,“君道”既是万物(包括“事”)之一,自然也有一个“太极”。此“君道”的“太极”则非“皇极”莫属。关于“皇极”在孝、光两朝的实际作用,《朱熹》一书的第十二章已有详细论述,读者可以参看。这里我们只谈“皇极”作为政治秩序之“理”的涵义。《洪范》的“皇极”二字,孔安国释为“大中”,此说已为后人所普遍接受,至朱熹始提出异议。他说:

> 某谓不是“大中”。皇者,王也;极,如屋之极;言王者之身可以为下民之标准也。(《语类》卷七九《尚书二·洪范》)

他又说:

> “皇极”,如“以为民极”。标准立于此,四方皆面内而取法。皇,谓君也;极,如屋极,阴阳造化之总会枢纽。极之为义,穷极极至,以上更无去处。(同上)

他释“极”为“太极”之“极”,至为明显。所以我们完全可以断定:“皇极”即是“君道”的“太极”。然则君主怎样才能做到“为下民之标准”呢?他在《皇极辨》中说得很清楚:

> 既居天下之至中,则必有天下之纯德,而后可以立至极之标准。(《文集》卷七二)

这种“纯德”的养成当然离不开修养,所以他又说:

> 人君修身,使貌恭,言从,视明,听聪,思睿,则身自正。(《语类》卷七九)

这是因为牵就《洪范》文本中的“五事”以言“君”之“纯德”,他自己的见解则可以用下面这条语录为代表:

问："或言今日之告君者，皆能言'修德'二字。不知教人君从何处修起？必有其要。"曰："安得如此说！只看合下心不是私，即转为天下之大公。将一切私底意尽屏去，所用之人非贤，即搜求正人用之。"问："以一人耳目，安能尽知天下之贤？"曰："只消用一个好人作相，自然推排出来。有一好台谏，知他不好人，自然住不得。"（同上卷一〇八《论治道》）

据此，则人君的"纯德"主要体现在"去私意、立公心"上面，此即是他所常常强调的"存天理、灭人欲"。此说虽以普遍命题的形式出现，但其针对性则在人君与士大夫，因为他们是"同治天下"的人。理学系统中许多难解之处往往由此而起。又由于事实上人主掌握了最后的权源（"ultimate power"），终不能全无施为，因此朱熹将"君"的功能界定为"用一个好人作相"。概括起来，朱熹论"皇极"，只要人主以"纯德"作天下的标准，论"治道"则将君权缩小到任用宰相这一件事上，这和程颐在《易传》中的观点完全一致。换句话说，他理想中的人主也是无为而治的虚君。他解释程子"圣人有心而无为"一语曰：

至于圣人，则顺理而已，复何为哉！（《语类》卷一《理气上》）

这里的"圣人"指古代治天下的圣王，他已是"理"的完全体现，所以一切"顺理"而不必有任何作为。顺着这个线索来解读他所谓"理却无情意，无计度，无造作"（同上）这句话，我们便不能不别有会心。这当然不是说，他的理气说专为政治秩序提供形而上的根据，但"圣人无为"必与他对"理"的构想有一定的关联，则是可以推断的。否则上引二语便不会同出现在《理气》一卷之中了。同样的解读也可以施之于争论最多的"无极而太极"一语。"太极"既是"理"，则朱熹对于"理"的三"无"描述应该也适用于"太极"。但因"太极"不但具有"天下公共之理"、"理之极至"或"总天地万物之理"（均见《语类》卷九四）的特殊地位，而且还是"万化之根"（《答陆子美一》，《文集》卷三六），他可能认为不应把它当做一般的"理"看待。周敦颐"无极"则恰好合乎他的形而上建构的需要。他解释

"无极"的意义云：

> 周子所以谓之无极，正以其无方所、无形状：以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。(《答陆子静五》,《文集》卷三六)

周氏原意是否如此，可以不论，但在朱熹的想像中，"太极"的作用"无乎不在"而又无迹可寻，则必待"无极"两字始能显出。这和"理"之必"有"，而又"无情意，无计度，无造作"，实有异曲同工之妙。三"无"之"理"显然是"无极而太极"的具体而微。不仅如此，他在《答陆子静六》中更说：

> "无极而太极"，犹曰"莫之为而为，莫之致而至"。又如曰"无为之为"。皆语势之当然，非谓别有一物也。(同上)

这里引"无为之为"作类比，又和"圣人无为"直接联系在一起了。无论如何，有了三"无"之"理"和"无极而太极"作后盾，他便更能理直气壮地要求人主但以"天下之纯德……立至极之标准"，而将"治天下"之事委之宰相了。正如程颐所言，"为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异乎出于己也?"朱熹解《太极图说》有云：

> 太极之全体无不各具于一物之中。(《周元公集》卷一)

"皇极"的"君道"虽是形而下世界中事，但它毕竟是人间之"一物"，何况又是"物"中之最大者。他在《答张敬夫三》中曰：

> 熹常谓天下万事，有大根本，而每事之中又各有切要处。所谓大根本者，固无出于人主之心术，而所谓切要处者，则必大本既立，然后可推而见也。…此古之欲平天下者，所以汲汲于正心诚意以立其本也。(《文集》卷二五)

这个"立其本"即指《皇极辨》中所谓"立至极之标准"，毫无可疑。如果朱熹关于"无极而太极"的构想竟没有把"皇极"包括在内，则所谓"太极之全体"云云岂不完全落空？这似乎是无法想像的事。

他说周敦颐提出“无极”的概念是“迥出常情，不顾旁人是非，不计自己得失，勇往直前，说出人不敢说的道理”，(《答陆子静五》，同上卷三六)遽视之似未免有点奇峰突起，以致引起陆九渊的反唇相讥。(见《与朱元晦二》，《象山集》卷二)但若扣紧其政治涵义，这样的陈述方式反而是十分自然的了。

朱熹坚持用“无极”两字来描述“太极”，和他以“无情意、无计度、无造作”来形容“理”，在思路上是一贯的。如果将这一思路落实到政治秩序上面，则“君”只能是一个“无为而治”的“虚君”。这和他一向批判“君尊臣卑”的观点恰好互相呼应。这并不是我的推测之词，事实上他自己已将这一原则应用在政治方面。他在解释“气强而理弱，理管摄他不得”时，即举了下面的例子：

> 又如君臣同心一体，臣乃君所命；上欲行而下阻格，上之人亦不能一一去督责得他。(《语类》卷四)

这一条最可证明：“形而上”世界中的理、气关系在“形而下”的政治秩序中可以直接转换成君、臣关系。“上欲行而下阻格”是一个负面的例子。反过来说，如果“下欲行”则“上”当然也只应听之而已。上引“至于圣人，则顺理而已，复何为哉”，便清楚地表达了这个意思。人君若不“顺理”，依朱熹的形上系统言，则不复是“理”的完满体现，而下降至“气”的层次，因此也失去“君”的资格。正因其中隐藏着这层当时不能明说的涵义，他才会说“无极而太极”一语“说出人不敢说的道理”。陆九渊也未尝不闻弦歌而知雅意，所以答书云：

> 此理乃宇宙之所固有，岂可言无？若以为无，则君不君，臣不臣，父不父，子不子矣。杨朱未遽无君，而孟子以为无君，墨翟未遽无父，而孟子以为无父，此其所以为知言也。“极”亦此理也，五居九畴之中而曰“皇极”，岂非以其“中”而命之乎？(《全集》卷二《与朱元晦二》)

他不但明指“无极”将导致“无君”的后果，而且牵连及于“皇极”之

说。驳论针锋相对如此,“无极”的政治涵义更无所遁形。讨论至此,我们便完全了解,朱熹为什么坚决反对解“皇极”为“大中”了。因为若解作“大中”,如九渊所持的传统说法,则“皇极”的意义是承认人君对臣下的进退有自由操纵之权;只有解作“王者之身可以为下民之标准”,“皇极”才能一变而为对人君“修身以立政”的要求。(见《皇极解》)也只有如此,人君的绝对权力才能受到某种程度的精神约束。九渊平时也主张“人主高拱在上,不参以己意”。(见前论程氏《易传》节中)但也许由于他深恐著一“无”字便将动摇儒家政治秩序的基础,所以对朱熹的“无极”之说不能发生同情的反响。他的答书又说:

> 来书…又谓:“周子所谓之无极,正以其无方所,无形状。”诚令如此,不知人有甚不敢道处,但加之太极之上,则吾圣门正不肯如此道耳。

上半句似难逃就轻避重之嫌,下半句则维护儒家秩序的意态跃然纸上。朱、陆“无极而太极”之争不能在形而上的层次中获得全面的理解,这是十分显然的。

最后我要郑重指出,我仅仅强调理学系统中有必须通过政治解读才能澄清的部分,但并不是将全部理学都化约为政治问题。以往关于宋代理学的性质有两个流传最广的论点:第一,在“道统大叙事”中,论者假定理学家的主要旨趣在“上接孔、孟不传之学”。在这一预设之下,论者往往持孔、孟的“本义”来断定理学各派之间的分歧。第二,现代哲学史家则假定理学家所讨论的相当于西方形上学或宇宙论的问题。根据这个预设,哲学史家运用种种西方哲学的系统来阐释理学的不同流派。这两种研究方式各有所见,但却具有一个共同之点,即将理学从宋代的历史脉络中抽离了出来。我在这篇《绪说》中所采取的则是另一预设。我假定理学家上承宋初儒学的主流,要求改变现实,重建一个合理的人间秩序;整顿“治道”则构成了秩序重建的始点。只有如此看,我们才能解释为什么熙宁初年北宋理学家曾一度参与变法运动,又为什么南宋

各派理学之士那样争先恐后地响应孝宗末年的改革号召。实际行动也许更能说明他们的思想倾向。我并不否认理学家曾认真探求原始经典的“本义”，以期“上接孔、孟”，我也不否认他们曾同样认真地试建形上系统。但分析到最后，无论“上接孔、孟”，或形上系统都不是理学家追求的终点，二者同是为秩序重建这一终极目的服务的。前者为这一秩序所提供的是经典依据，后者则是超越而永恒的保证。一言以蔽之，“上接孔、孟”和建立形上世界虽然重要，但在整个理学系统中却只能居于第二序(“second order”)的位置；第一序的身份则非秩序重建莫属。

第六章　明代理学与政治文化发微

本书以上五章从各种角度论证了宋代理学和政治文化之间的关系。我现在可以很肯定地说，如果将政治文化置于视线之外，则宋代理学思想和理学家的生平活动，至少有一半是不可理解的。让我先对宋代政治文化作一极简要的概括。宋代士大夫之所以能发展出一套特有的政治文化，必须同时从客观与主观两方面去认识。这两方面都牵涉到许多复杂的历史背景（详见《朱子的历史世界》）。此处姑各举一端，以概其余。就客观方面说，最重要的是赵宋王朝为了巩固政权而特别优礼士大夫。相传宋太祖即位不久，便立下了"不杀大臣及言事官"的"家法"。通两宋而言，这确是一个显著的特色。所以宋代"士"在政治上的活动空间，无论上较汉、唐，或下比明、清，都更为广阔。我们也可以说，宋代"士"的政治生态是比较健康的。就主观方面说，高度发展的政治主体意识构成了宋代士大夫政治文化的核心；"以天下为己任"和"同治天下"都是这一意识的明确表现。至迟在庆历时期（1041—1048），由于士大夫之间长期以"担当天下"的精神互相激励，重建秩序的理想已形成一股沛然的动力。所以范仲淹主持改革的期间，石介写了一篇著名的《庆历圣德颂》，流传天下，激起巨大的回响。可知当时抱有理想的士大夫对改革寄望之厚。后来王安石变法，士大夫中的

热心支持者则更多了。朱熹说：

> 新法之行，诸公实共谋之，虽明道先生不以为不是，盖那时也是合变时节。(《朱子语类》卷一三〇)

在儒家士大夫的精神感召之下，青年皇帝神宗的革新理想也被挑动了起来。陆九渊《荆国王文公祠堂记》保存了神宗和王安石的对话，值得一读：

> 裕陵(按：神宗庙号)之得公，问："唐太宗何如主？"公对曰："陛下每事当以尧、舜为法。太宗所知不远，所为未尽合法度。"裕陵曰："卿可谓责难于君。然朕自视眇然，恐无以副此意。卿宜悉意辅朕，庶同济此道。"自是君臣议论，未尝不以尧、舜相期。及委之以政，则曰："有以助朕，勿惜尽言。"又曰："须督责朕，使大有为。"又曰："天生俊明之才，可以覆庇生民，义当与之戮力。若虚捐岁月，是自弃也。"……公曰："君臣相与，各欲致其义耳。为君则自欲尽君道，为臣则自欲尽臣道，非相为赐也。"(《象山先生全集》卷一九)

九渊所记有超出《宋史》及《续资治通鉴长编》以外者，当出自《王安石日录》之类，甚可珍贵。"同治天下"的精神在这番对话中，生动地呈现了出来。与九渊同时的倪思指出，"王安石援孟子大有为之说，欲神宗师尊之。"(见第五章之二)在此也获得了证实。朱熹曾感慨万千地说：

> 甚矣！神宗之有志而公之得君也。(《文集》卷八三《跋王荆公进邺侯遗事奏稿》)

读过上引君臣对答，我们才能真正体会到朱熹这句话的深意。

程颢、张载等与王安石在政治上分裂之后，转而全力发展"道学"，以图将来全面取代安石的"新学"。这是因为他们一致认定"王安石之学不是"(程颢语，见《遗书》卷二上)。"道学"既完成在这一特殊的政治文化之中，针对性又十分明确，则其性质如何，不言可喻。先师钱先生曾说：

> 王安石变法，明道、横渠皆被摈，其专明道学，即所以争政术。(《朱子新学案》(一)，《全集》本，页一七)

这是一针见血的历史断案。

本书论宋代理学与政治文化的关系，大体上根据理学家的思想与议论。但孔子早就说过："始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。"(《论语·公冶长》)他又说："视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉！人焉廋哉！"(《为政》)这也是最可靠的史学方法，使我们对历史上的人与事，无论是个别的还是集体的，可以获致比较完整而深入的认识。所以本书所得到的一些历史观察，虽然建立在大量的原始史料之上，却仍然只能算是未经最后证实的假设。这最后一步的证实，必须依靠"听其言而观其行"和"视其所以，观其所由，察其所安"。宋代理学家发展出一套关于"道德性命"的"内圣"之学，究竟是仅仅为了使人"成圣成贤"呢？还是有更进一步的目标，为了实现"平治天下"的"外王"理想呢？他们常常强调"得君行道"，但这究竟是一种说词呢？还是真实的信念呢？像这一类的问题，我们只有在详细考察了他们的集体的和个别的实际活动以后，才能得出符合历史事实的答案。这是我在《朱熹的历史世界》上、下两篇中所试图探索的重点，本书原为该书的《绪说》，自然不能涉及。

六·一　明代政治生态与政治文化

在这最后一章中，我要勾勒出明代理学与政治文化的大轮廓，与前五章所论作一比较。唯有通过比较，宋代的特色才能更清楚地显现出来。先从政治生态说起。《明史》卷九四《刑法二》云：

> 太祖开国之初……凡三《诰》(按：指《大诰》三编)所列凌迟、枭示、种诛者，无虑千百，弃市以下万数。贵溪儒士夏伯启叔侄断指不仕，苏州人才姚润、王谟被征不至，皆诛而籍其家。"寰中士夫不为君用"之科，所由设也。

我们只要将明太祖的作风与宋太祖优容士大夫的情形，特别是"不杀大臣及言事官"的"家法"，略一对照，则宋、明两朝政治生态的差异已无所遁形。洪武九年(1376)诏求直言，平遥训导夏伯巨上书，论及朝廷对"士"的诛戮与凌辱曰：

> 古之为士者，以登仕为荣，以罢职为辱。今之为士者，以溷迹无闻为福，以受玷不录为幸，以屯田工役为必获之罪，以鞭笞捶楚为寻常之辱。其始也，朝廷取天下之士，网罗捃摭，务无余逸，有司敦迫上道，如捕重囚。比到京师，而除官多以貌选，所学或非其所用，所用或非其所学。洎乎居官，一有差跌，苟免诛戮，则必在屯田工役之科。率是为常，不少顾惜。(《明史》卷一三九本传)

本传说："书上，帝大怒……下刑部狱，死狱中。"这是夏伯巨个人的结局。但是他所描述的"士"的处境，则是明初的一般状态，恰可与上引《刑法志》相印证，尤为可贵。明太祖为治理国家之故，不得不用"士"，但内心对"士"却十分憎恨，总是疑心"士"不把他这个皇觉寺小和尚出身的大皇帝放在眼里(这是心理史学的研究专题，这里不能深说)。所以他一方面设"寰中士夫不为君用科"，强迫被征召之"士"不得抗拒，另一方面则对既已入仕之"士"毫不尊重，稍有差错，不是"屯田工役"(按：相当于今天所谓"劳动改造")，便是诛死。"士"至于"断指不仕"和"以受玷不录为幸"。及至被迫上道，则又"如捕重囚"，这种遭遇是宋代的"士"所无法想像的。这条"寰中士夫不为君用"的酷法不仅大行于洪武一朝，而且后世也同样有效。这里只须举一个实例便够了。谷应泰《明史纪事本末》载：

> (正德四年，1509，4月)以王云凤为国子祭酒，尚书张彩以人望起之。始被命，欲坚辞。及有遗书言：执政者诵太祖"寰中士夫不为吾用者当杀身灭家"语。云凤父大司徒佐曰："吾老矣，汝置我何处死耶？"云凤泣就道。(卷四三《刘瑾用事》)

可见一百多年后，明代"士"的命运并没有任何改进。明太祖当面

对茹太素说："金盃同汝饮，白刃不相饶。"(《明史》卷一三九本传)这一流传天下的名句不失为明代士大夫的一幅生动写照。

上引夏伯巨上书，有"以鞭笞捶楚为寻常之辱"一语，指"廷杖"而言。这也是明代政治生态的特色之一，始作俑者又是明太祖。上面提到的茹太素，洪武八年便因陈时务"言多忤触"而"杖于朝"(同上本传)。十四年工部尚书薛祥则"坐累杖死"(《明史》卷一三八本传)。可证夏伯巨所谓"寻常之辱"，一点也没有夸张。《礼记·儒行》早有"士可杀而不可辱"之说，明太祖明知故犯，不仅杀之而且辱之，更为上述的变态心理增一显证。为了确切说明"廷杖"是有明一代特有的制度，而始于明太祖刻意对士大夫施"鞭挞捶禁"之辱，下面我要对此制的起源问题，作一简要的交代。《明史》卷九五《刑法三》说：

> 刑法有创之自明，不衷古制者，廷杖、东西厂、锦衣卫、镇抚司狱是已。

又说：

> 廷杖之刑，亦自太祖始矣。

可见清初明史馆诸人已共同断定"廷杖"是明代的创制，前无所承。但"廷杖"作为个别的事实——即皇帝下令，在朝廷上对在位的士大夫施以"鞭挞捶禁"——自然不是从明太祖开始的。关于这个所谓"起源"的问题，明末朱国祯(1557—1632)早已提出了一个比较稳健的答案。《湧幢小品》卷一二"廷杖"条第一则：

> 廷杖始于唐玄宗时，御史蒋挺决杖朝堂。张廷珪执奏，谓御史可杀不可辱。人服其知体。然本之，又起于隋。《文帝本纪》称殿庭挞人，此其征也。其后北魏、金、元皆用之。盖以夷狄效中国，而其本俗止有斩杀，原无此法。(中华书局标点本，页二六七)

最近讨论"廷杖"起源的学者往往以为明太祖用此刑是受了辽、金、元异族统治的影响，其实也是据个别事例作推测，未为定论。朱国

祯则认为这是汉人旧法，金、元不过是“以夷狄效中国”而已。他所引隋文帝、唐玄宗两例都是硬证，不容忽视。我根据他所指示的线索，遍检《隋书》、两唐书及《资治通鉴》，发现他的说法虽大致可信，但不免失之疏略。让我借此机会对这一问题作一次彻底的澄清，以证成其说。

《旧唐书》卷一〇一《张廷珪传》曰：

> 开元初，入为礼部侍郎。（中略）再迁黄门侍郎。时监察御史蒋挺以监决杖刑稍轻，敕朝堂杖之。廷珪奏曰：“御史宪司，清望耳目之官，有犯当杀即杀，当流即流，不可决杖。士可杀，不可辱也。”时制命已行，然议者以廷珪之言为是。

《新唐书》卷一一八《张廷珪传》曰：

> 再迁黄门侍郎，监察御史蒋挺坐法，治决杖朝堂，廷珪执奏：“御史有谴，当杀杀之，不可辱也。”士大夫服其知体。

两传互校，知朱国祯所引者为《新唐书》，此可由“服其知体”一语而定。张廷珪除礼部侍郎在开元元年（713），再迁黄门侍郎则在次年夏间（见严耕望《唐仆尚丞郎表》，第一册，页一一二—三），开元“廷杖”见诸记载，当以此次为最早。但玄宗朝关于“廷杖”最重要的事件则发生在开元十年，事见两唐书《张嘉贞传》（《旧》卷九九；《新》卷一二七）。兹以《资治通鉴》的叙事较为简明，特引之于下：

> 前广州都督裴伷先下狱，上与宰相议其罪。张嘉贞请杖之，张说曰：“臣闻刑不上大夫，为其近于君，且所以养廉耻也。故士可杀不可辱。臣向巡北边，闻杖姜皎于朝堂。（按：事在开元十年八月）皎官登三品，亦有微功，有罪应死则死，应流则流，奈何轻加笞辱，以皂隶待之！姜皎事往，不可复追，伷先据状当流，岂可复蹈前失！”上深然之。嘉贞不悦，退谓说曰：“何论事之深也！”说曰：“宰相，时来则为之。若国之大臣皆可笞辱，但恐行及吾辈。吾此言非为伷先，乃为天下士君子也。”嘉贞无以应。（卷二一二，玄宗开元十年十一月条）

这是唐代政治史上的大事，所以司马光才有此特笔大书。观“上深然之”一语，可知玄宗至此已承认“廷杖”之非。此外开元二十年六月和二十五年四月还有两次“朝堂杖决”的记载，见《旧唐书·玄宗本纪》（卷八、卷九，承陆扬检示）。但大体上说，“廷杖”在唐代只是偶发事件，未成定制。朱国祯漏引此事，不免给人以“廷杖”在唐代为常刑的印象，这是必须纠正的。

但朱国祯引隋文帝“殿廷挞人”一事则更为重要，而语焉不详。且其事不见于《隋书·高祖本纪》，他的史源必出于《资治通鉴·文帝纪》。原文如下：

> 上性猜忌，不悦学，既任智以获大位，因为文法自矜，明察临下，恒令左右觇视内外，有过失则加以重罪。又患令史赃污，私使人以钱帛遗之，得犯立斩。每于殿庭挞人，一日之中，或至数四；尝怒问事挥楚不甚，即命斩之。尚书左仆射高颎、治书侍御史柳彧等谏，以为“朝堂非杀人之所，殿廷非决罚之地”。上不纳。颎等乃尽诣朝堂请罪，上顾谓领左右都督田元曰：“吾杖重乎？”元曰：“重。”帝问其状，元举手曰：“陛下杖大如指，捶人三十者，比常杖数百，故多死。”上不怿，乃令殿内去杖，欲有决罚，各付所由。后楚州行参军上言：“上宠高颎过甚。”上大怒，命杖之，而殿内无杖，遂以马鞭捶杀之，自是殿内复置杖。未几怒甚，又于殿廷杀人；兵部侍郎冯基固谏，上不从，竟于殿廷杀之。上亦寻悔，宣慰冯基，而怒群臣之不谏者。（卷一七七，文帝开皇十年二月条）

观此可见，以汉人统一王朝的创业之君而言，隋文帝和明太祖的相似处已达到了惊人的高度。专就“廷杖”一事说，后者之于前者简直像是旷世相师。更可注意的是：《通鉴》此段记述并不见于《隋书》纪、传，其史源出于《刑法志》（《隋书》卷二五），与《明史》收“廷杖”入《刑法志》如出一辙。可知唐代史臣也把文帝的“殿廷挞人”当做隋代刑法的一个组成部分，不过由于隋祚甚短，未能形成传统而已。但是我们是不是因此便可说明太祖的“廷杖”上承隋文帝的

"殿庭挞人"而来呢？答案是否定的，因为以明太祖的早年背景而言，我们不可能假定他在开国时期已熟读《资治通鉴》与《隋书》。同样的，我们也没有任何证据可以断定他在这一点上曾受到所谓"征服王朝"统治方式的影响。事实上，中国的皇帝如果拒绝接受儒家政治原则的约束（如"士可杀不可辱"之类），"廷杖"一类行为是随时都可以发生的。这里我们必须避免史学上所谓"起源的谬误"（"fallacy of origins"）；"自我作古"在"创业垂统"之君并非罕见之事，我们也不能武断地假定每一项具体的事制都必然渊源于前代。所以上引《明史・刑法志》的断案，到目前为止还没有可以推翻的充足理由。

以上讨论明代"廷杖"之制，主要还是为了和宋代的政治生态作一对比。前乎宋，隋、唐既有"殿庭挞人"或"决杖朝堂"的偶发事件，后乎宋，"廷杖"在有明一代复成为常典。宋居其中，独于士大夫优礼有加。宋太祖相传立有"不杀大臣及言事官"的誓言。此事虽未见原始文献，但大体而言，这确是两宋诸帝奉行不悖的基本原则，我在《朱熹的历史世界》中考论已详，兹不重述。（见第二章及第七章第五节之末）至于在庙堂之上当众凌辱士大夫如"廷杖"之事，至少我在宋代史料中尚未发现任何踪迹。在这一方面，宋、明的差异实在太鲜明了。宋代在位士大夫如果开罪了朝廷或在政争中失势，自然也逃不了惩罚，但常见的方式不过是流放或贬逐。更值得注意的是：士大夫因论事不合而遭贬逐，不但不是耻辱而且往往引为无上的光荣。我们只需引范仲淹的一则故事便足够说明问题了。释文莹在熙宁时期所撰《续湘山野录》记：

> 范文正公以言事凡三黜。初为校理，忤章献太后旨，贬倅河中。僚友饯于都门曰："此行极光。"后为司谏，因郭后废，率谏官、御史伏阁争之不胜，贬睦州。僚友又饯于亭曰："此行愈光。"后为天章阁、知开封府，撰《百官图》进呈，丞相怒，奏曰："宰相者，所以器百官。今仲淹尽自抡擢，安用彼相？臣等乞罢。"仁宗怒，落职贬饶州。时亲宾故人又饯于郊曰："此行尤

> 光。”范笑谓送者曰：“仲淹前后三光矣，此后诸君更送，只乞一上牢可也。”客大笑而散。（中华书局标点本，1984年，页七七—七八）

范仲淹如果落在隋文帝或明太祖手上，每一次都免不了“捶禁”之辱，也许第一次便打死了，但在北宋却成为“三光”的美谈。即此一端已充分显示出宋、明士大夫的处境是怎样的天悬地隔了。

回到明代“廷杖”问题，它在太祖以后不但世代传承，正式成为制度，而且愈演愈烈。关于这一层《明史·刑法志三》已有清楚的叙述。其中一个最重要的变动则发生在正德元年。余继登(1544—1600)《典故纪闻》卷一七说：

> 嘉靖初致仕刑部尚书林俊(1452—1527)言：“古者挞人于朝，与众辱之而已，非必欲坏烂其体肤而致之死也。成化时(1465—1487)，臣为见廷杖三五臣，容厚绵底衣，垂毡迭帊，然且卧床数月，而后得愈。正德时(1506—1521)，逆瑾用事，始启去衣之端，酿有末年谏止南巡杖死之惨，幸遇新诏收恤，士气始回，(下略)(中华书局，标点本，北京，1981年，页三〇)

所引林俊语，出于他嘉靖四年(1525)所上《谏廷杖疏》，见《明史》本传(卷一九四)。“去衣行杖”是一个非常残酷的变更，从此死于杖下的人越来越多。不幸得很，首当其冲的竟是王阳明。按《阳明年谱》正德元年(1506)二月“上封事，下诏狱”条下载：

> 是时武宗初政，奄瑾窃柄。南京科道戴铣、薄彦徽等以谏忤旨，逮系诏狱。先生首抗疏救之……。疏入，亦下诏狱。已而廷杖四十(按：阳明受杖之数另有五十与三十两说，不必细辩)，既绝复苏。(《王阳明全集》，下册，上海，古籍出版社，1992年，页一二二七)

则知阳明必是“去衣”受杖最早之一人，以致“既绝复苏”，其惨可想。这次惨痛的奇辱在他的心理上留下了最深刻的创伤，和他两年后的龙场顿悟不无关系，留待下文再说。

最后我还要介绍一个试官因出题示范而"廷杖"致死的例案，以凸显明代政治生态的特色。商衍鎏论"八股文之文体"，曾引下面一例：

> 明人篇末用大结，可及时事。世宗嘉靖二十二年癸卯叶经巡按山东，作乡试"无为而治者，其舜也与！夫何为哉，恭己正南而已矣"题程文，大结内有"继体之君，未尝无可承之法；但德非至圣，未免作聪明以乱旧章"等语。世宗见之大怒，以为讥讪，逮讯毙于杖下。按语并不急切，而意亦空论，竟触时君之暴威。(《清代科举考试述录》，北京，三联书局，1958年，页二三四)

商氏此条史源当出明代笔记或贡举掌故，今未暇详考。但《明史》卷二一〇《叶经传》云：

> 经按山东监乡试。试录上，(严)嵩指发策语为诽谤，激帝怒。廷杖经八十，斥为民。创重，卒。

足证此事千真万确，无可怀疑。这种"时君之暴威"在明代是常事，在宋代则不可想像。我们只要回想到王安石与神宗争辩时的"辞色皆厉"，和朱熹在"对事"与"奏札"中的直言无忌，便可知宋、明两朝士大夫的政治处境是多么的不同了。

从政治生态转入政治文化，我们必须从明太祖与儒学的一般关系说起。明太祖深知儒家的纲常对于他的统治具有无上的工具价值，这是不在话下的。但问题在于他究竟对儒家的圣贤是不是真正存有敬畏的意识？以下让我举两个具体的例子作一说明。《明史》卷一三九《钱唐传》云：

> 钱唐，……洪武元年举明经。对策称旨，特授刑部尚书。二年诏孔庙春秋释奠，止行于曲阜，天下不必通祀。唐伏阙上疏言："孔子垂教万世，天下共尊其教，故天下得通祀孔子，报本之礼不可废。"侍郎程徐亦疏言："古今祀典，独社稷、三皇与孔子通祀。天下民非社稷、三皇则无以生，非孔子之道则无以

> 立。尧、舜、禹、汤、文、武、周公，皆圣人也，然发挥三纲五常之道，载之于经，仪范百王，师表万世，使世愈降而人极不坠者，孔子力也。孔子以道设教，天下祀之，非祀其人，祀其教也，祀其道也。今使天下之人读其书，由其教，行其道，而不得举其祀，非所以维人心扶世教也。"皆不听。久之，乃用其言。帝尝览《孟子》，至"土芥"、"寇仇"语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰："臣为孟轲死，死有余荣。"时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳，不之罪。孟子配享亦旋复。然卒命儒臣修《孟子节文》云。

此传同时涉及孔子与孟子二事，兹分别略论于下。

本书第二章论"道统"问题，我曾征引了宋濂洪武四年的《孔子庙堂议》；他力主熊鉌之说，孔子必当"天下通祀"，以尊"道统"。今读此传，则钱唐与程徐二人早在两年前便正式提出了同样的主张，可见熊氏《祀典议》至元末已为儒家士大夫所普遍接受。但问题在于何以太祖忽然在洪武二年决定取消孔子的"通祀"？此事关系不小，绝非太祖个人一时的好恶所能解释。我细读吴晗《明教与大明帝国》一文（收在他的《读史札记》，北京，三联书局，1956 年，页二三五—二七〇），然后才获得了一种比较近实的理解。朱元璋最初出身于韩山童、林儿父子一系的武装集团。当时元末群雄大都接受"弥勒降生，明王出世"的信仰，其实是明教（摩尼教）、白莲社、弥勒教等民间宗教的混合品。所以韩氏父子先后曾用大小"明王"的称号。朱元璋虽是一支独立在外的势力，仍奉号称"宋帝"的"小明王"韩林儿为正朔。1367 年初元璋羽毛已完全丰满，遣人沉韩林儿于江，由自己来应验"明王出世"的预言，一年后便以"明"为国号，正式称帝了。所以明朝之"明"与明教、"明王出世"密切相应，这是毫无可疑的，因为非以此为号召，便不足以争取诸将与士卒的向心力。但在明朝建立之前，朱元璋已延揽了一批江浙的士大夫如刘基、宋濂等人；他们当然极力要把他引归儒教。所以明王朝建立之际，元璋阵营中形成了吴晗所谓"儒生与武将相持之局"，

而武将与士卒多为明教信徒，可以接受佛教，但未必能改从儒教。洪武元年明太祖在宗教活动方面有两件大事：一是二月举行祭孔子之礼，一是闰七月下诏禁白莲社、明教等“淫祠”。前者是为政权取得合法性，后者则是为了防止别人继续利用“明王”的名号与他争天下。这是再清楚不过的了。但这样一来，儒生一方面固然兴高采烈，武将一方面恐不免疑虑丛生。我相信太祖必很快便察觉了将士方面有负面的反响。这时天下尚未平定，正是将士用命之际，而且江浙一带明教仍然十分活跃在下层社会。宋濂《故岐宁卫熊府君（鼎）墓铭》云：

> 明年改元洪武……君分部台、温……。温有邪师曰大明教，造饰殿堂甚侈。民之无业者咸归之。君以其瞽俗眩世，且名犯国号，奏毁之。官没其产而驱其众为农。（《宋学士文集·芝园续集》卷四）

太祖为了稳定军心，于是不得不于第二年明诏停止孔子“通祀”，以示他于儒、释、道三教无所偏袒之意（见下文）。《明史·太祖本纪三》：

> （洪武）十五年夏四月丙戌，诏天下通祀孔子。

为什么不迟不早，要到十五年四月才“通祀孔子”呢？《本纪》同年下面一条纪事至少是其中一部分的答案：

> 二月甲寅，以云南平，诏天下。闰月癸卯，蓝玉、沐英克大理，分兵徇鹤庆、丽江、金齿，俱下。

这时元朝残余势力才扫清，天下太平，他已不用过分顾忌将士的宗教情绪了（参看黄进兴，《优入圣域》第八章《道统与治统之间》第三节）。

从上面的分析中，我们可以说：太祖对孔子既无特别尊敬之意，也没有什么恶感，彻头彻尾是政治运用。但是对于孟子，却另当别论。上引《钱唐传》中关于孟子“土芥”、“寇仇”等语确是深深地触犯了他。关于钱唐争孟子罢配享事，清初朱彝尊、万斯选都曾

怀疑过其真实性。盖据方志，钱唐卒于洪武四年，而孟子罢配享据《南太常志》等则在五年(《明史》卷五〇《礼四·圣师》条也作“五年”)。全祖望《辨钱尚书争孟子事》(《鲒埼亭集》卷三五)认为确有其事，而改“五年”为“二年”以圆其说。这是将它和《钱唐传》中孔子不“通祀”事说成同时的了，殊嫌勉强。但近人容肇祖据李之藻《泮宫礼乐疏》卷二“洪武三年黜孟子祀”一语，断定“五”为“三”之讹，因此这个时间冲突的问题便完全解决了(见《明太祖的〈孟子节文〉》，收在《容肇祖集》，济南，齐鲁书社，1989 年，页一七一—一七二)。明太祖因为虐待士类之故，后世不免“天下之恶皆归之”，明中叶以后野史中往往传其以文字入人罪的故事。赵翼《廿二史札记》卷三二《明初文字之祸》条即多据野史为说，几成定论。实则此类物语多属“事出有因，查无实据”，未可轻信(见陈学霖《明太祖文字狱案考疑》，收在他的《明代人物与传记》，香港，中文大学出版社，1997 年，页一—三三)。惟孟子罢配一事，则千真万确，无可疑者。全祖望《辨》中引《典故辑遗》曰：

> 上读孟子，怪其对君不逊，怒曰：“使此老在今日，宁得免耶！”时将丁祭，遂命罢配享。

太祖的话虽不敢遽定其真实性，但从他诛士的情况看，这条记载恐怕不是空穴来风。最可注意的是：他虽迫于舆论压力，最后恢复了孟子的配享，而对孟子则终身切齿，至死不忘。洪武二十七年(1394)，刘三吾奉命作《孟子节文》，删去原书中八十五条。三吾《题辞》云：

> 《孟子》一书，中间辞气之间抑扬太过者八十五条。……自今八十五条之内，课士不以命题，科举不以取士，壹以圣贤中正之学为本。

这当然是本之太祖的意旨，否则三吾何敢自作主张，更何敢说出“课士不以命题，科举不以取士”这样的话！《明史》卷一三七《刘三吾传》说：

> 帝锐意制作，宿儒凋谢，得三吾晚，悦之。一切礼制及三场取士法多所刊定。三吾博学善属文。帝制《大诰》及《洪范注》成，皆命为序。

则其人平时善揣摩上意，如黄祖之腹中，可以想见。难怪《孟子节文》成，同时的孙芝"诋刘三吾为佞臣以争之"了（见前引全祖望《辨》文，据所见《国史惟疑》一书）。《节文》洪武二十七年原刊本仍存北京图书馆，容肇祖曾校出所删三四十条，今仅摘取数则，以供读者一脔之尝：

> 一、民为贵，社稷次之，君为轻。（《尽心》）
>
> 二、《泰誓》曰："天视自我民视，天听自我民听。"（《万章》）
>
> 三、君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇雠。（《离娄》）
>
> 四、闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。（《梁惠王》）
>
> 五、《汤誓》曰："时日曷丧，予及汝偕亡。"民欲与之偕亡，虽有台池鸟兽，岂能独乐哉！（《梁惠王》）
>
> 六、君有大过则谏，反覆之而不听，则易位。（《万章》）
>
> 七、不仁而得国者有之矣，不仁而得天下，未之有也。（《尽心》）
>
> 八、夫仁政必自经界始。（《滕文公》）
>
> 九、今之时，万乘之国，行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。（《公孙丑》）
>
> 十、苟行王政，四海之内，皆举首而望之，欲以为君。（《滕文公》）
>
> 十一、君仁莫不仁，君义莫不义，一正君而国定矣。（《离娄》）

> 十二、夫国君好仁，天下无敌，今也欲无敌于天下而以不仁，是犹执热而不以濯也。(《离娄》)
>
> 十三、人有恒言，皆曰：天下国家。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。(《离娄》)

以上略引十二条，可见删节的用意所在。首六条的删除是为了维护绝对君权论，次五条则表示绝不行"仁政"。最后一条即后来《大学》修、齐、治、平之意，竟也为太祖所深恶，他对儒家的态度可以想见。《孟子》在宋代影响极大，尤其关于"外王"方面，本书论之已详。今与《孟子节文》相对照，即可知宋儒以政治主体自居的一切言行恰好犯了明太祖的大忌。

最后，我们要检讨明太祖对于朱熹之学的态度。《明史》卷一三九《李仕鲁传》略云：

> 洪武中，诏求能为朱氏学者，有司举仕鲁。入见，太祖喜曰："吾求子久，何相见晚也。"(中略)帝自践阼后，颇好释氏教，诏征东南戒德僧，数建法会于蒋山，应对称旨者辄赐金襕袈裟衣，召入禁中，赐坐与讲论。吴印、华克勤之属，皆拔擢至大官，时时寄以耳目。由是其徒横甚，谗毁大臣。举朝莫敢言，惟仕鲁与给事中陈汶辉相继争之。(中略)帝不听。诸僧怙宠者，遂请为释氏创立职官……皆高其品秩，道教亦然。度僧尼道士逾数万。仕鲁疏言："陛下方创业，凡意指所向，即示子孙万世法程，奈何舍圣学而崇异端乎！"章数十上，亦不听。仕鲁性刚介，由儒术起，方欲推明朱氏学，以辟佛自任。及言不见用，遽请于帝前曰："陛下深溺其教，无惑臣言之不入也。还陛下笏，乞赐骸骨，归田里。"遂置笏于地。帝大怒，命武士捽搏之，立死阶下。

这篇传记的内容丰富，可以说明两个问题。第一，上文论洪武二年孔子不"通祀"，我曾指出太祖为了照顾将士的宗教信仰，所以对释、道二教与儒家同尊，即明末何乔远所谓"皇朝太祖定天下，以三

教范民"(《闽书》卷七《方域志》)是也。今得此传为之证实,更无可疑。太祖与僧徒交往似乎远比儒生为相契,这当然与他的宗教背景有密切的关系。《传》言:"吴印、华克勤之属,皆拔擢至大官,时时寄以耳目。"这句话更说明他在政治上对僧徒的信任也在儒家士大夫之上,而且都可在《明史》得到证实。华克勤即洪武四年送日本使者还国的克勤(《明史》卷三二二《外国三·日本传》),早已担任了外交的任务。吴印事则见《明史》卷二八五《文苑一·张孟兼传》:

> 张孟兼……擢山东副使。布政使吴印者,僧也,太祖骤贵之,宠眷甚,孟兼易之。印谒孟兼,由中门入,孟兼杖守门卒。已,又以他事与相拄。太祖先入印言,逮笞孟兼。孟兼愤,捕为印书奏者,欲论以罪。印复上书言状,太祖大怒曰:"竖儒与我抗邪!"械至阙下,命弃市。

本传引刘基语,以孟兼文章仅在宋濂与己之下,宋濂也在太祖面前特称他"为文有才"。但他与僧徒吴印相争,竟落得先"廷杖"后"弃市"的下场。这还不够证明太祖确对僧徒"寄以耳目"吗?

第二,明太祖以朱熹注《四书》取士,本来是沿袭了元代之旧,他本人似乎对所谓"朱学"并无认识,也无兴趣。但为了政治上的需要,他不能不作出"诏求能为朱氏学者"的姿态罢了。李仕鲁如果真是他"相见恨晚"的学者,何至于仅仅因为谏言不从,弃笏求去,便立即命武士将他捽死阶下?程、朱理学在太祖心中究竟占有何种地位,至此已是图穷而匕首见了。

以上论明太祖与儒学的一般关系,实可以概括有明一代,因为诚如李仕鲁所言,"陛下方创业,凡意指所向,即示子孙万世法程。"不但如此,明中叶以下皇权的运用完全操之于黄宗羲所谓"宫奴"(宦官)之手,无论是儒学的价值或士大夫的地位在朝廷上更为低落。正统八年(1443)薛瑄(1389—1464)差一点便死在王振手上,宦官视理学如无物,即此可见(《明史》卷二八二《儒林一》本传)。何良俊《四友斋丛说》卷八载:

> 朱象玄司成说，有一顺门上内臣尝语余曰："我辈在顺门上久，见时事几变矣。昔日张先生（璁，一号罗峰，1475—1539）进朝，我们多要打个弓，盖言罗峰也。后至夏先生（言，1482—1548），我们只平着眼儿看哩！今严先生（嵩，1480—1565）与我们拱拱手，方始进去。"盖屡变屡下矣。（北京，中华书局，1959，页七四）

张、夏、严三人先后为嘉靖朝的首辅，相当于洪武十三年以前的首相，但其尊严在"宫奴"眼中却愈来愈低。这是明代士大夫的政治文化，与宋代形成了尖锐的对照。

明代理学只有置放在这一政治文化的大框架之下，它的基本性质和历史意义才能完全显现出来。黄宗羲说：

> 尝谓有明文章事功皆不及前代；独于理学，前代之所不及也。牛毛茧丝，无不辨析，真能发先儒之所未发。（《明儒学案·发凡》）

《明史·儒林传序》曰：

> 要之，有明诸儒，衍伊、雒之绪言，探性命之奥旨，锱铢或爽，遂启岐趋，袭谬承讹，指归弥远。（卷二八二《儒林一》）

这两个论断，一褒一贬，完全相反，但所描写的现象却完全相同，即理学在明代集中在性、命、理、气等形而上概念的精微分析方面。我们可以接受他们自己的陈述，这种辨析使他们得见"心体"，因而在精神修养上各有实质的收获。吴与弼（1392—1469）的"淡如秋水贫中味，和似春风静后功"（《明儒学案》卷一《吴康斋先生语》），和薛瑄的"七十六年无一事，此心始觉性天通"（同上卷七《薛瑄传》），大概都是"造道"之言，不必致疑。但是他们与宋代理学家如张、程、朱、陆之间的重大差异，也由此暴露得十分清楚。他们的理学只问"内圣"，而且是专从个人受用的观点追求"内圣"，与"外王"已彻底分家了。这并不是因为他们不知道或忘记了孟子"平治天下"的儒家大义，而是扼于明代的政治生态，只能"独善其身"，而绝

望于"兼善天下"了。吴与弼在"省、郡交荐"之下坚决"不赴",太息曰:"宦官、释氏不除,而欲天下之治,难矣!"(同上)他在十九岁时已决心"弃举子业",后来门人中胡居仁(1434—1484)、陈献章(1428—1500)、谢复等,也都因为受了他的影响而决意科第(见《明史·儒林一》及《明儒学案》卷一、卷五)。这是他们有意切断与权力世界的关联;宋代理学家"得君行道"的抱负,在他们身上是找不到任何痕迹的。吴与弼在天顺元年(1457)被征至京,坚不受官而归,人问其故,他答道:"欲保性命而已。"(《明儒学案》本传)这其实是一句老实话,与当时的政治生态完全相合。发动征召与弼的人是石亨,意在借此增加他自己的政治声望。但是就在征召前的几个月,他与宦官合谋英宗复位,以莫须有的罪名杀害了有大功的于谦,造成明史上天字第一号冤狱。吴与弼即使有宦情也绝不肯置身于危地,何况"不仕"是他的一贯原则。他在《日录》上曾写道:

> 夜坐,思一身一家苟得平安,深以为幸。虽贫窭太甚,亦得随分耳。夫子曰:"不知命,无以为君子也。"(同上《吴康斋先生语》)

在明代的政治生态下,这也是理学家人人可有的念头,下文将再作进一步的解说。

六·二　王阳明龙场顿悟与理学转向

明代理学划时代的转变是王阳明(1472—1529)一手造成的,因此讨论理学与政治文化的关联,也必须以阳明为最大重心之所在。阳明本人在思想上的转折点则起于正德三年(1508)的龙场顿悟,让我即从此开始。《王阳明年谱》正德三年春条:

> 先生始悟格物致知。(中略)时瑾患未已,自计得失荣辱皆能超脱,惟生死一念尚觉未化,乃为石墩自誓曰:"吾惟俟命而已!"日夜端居澄默,以求静一;久之,胸中洒洒。而从者皆病,自析薪取水作糜饲之;又恐其怀抑郁,则与歌诗;又不悦,

> 复调越曲，杂以诙笑，始能忘其为疾病夷狄患难也。因念："圣人处此，更有何道？"忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记《五经》之言证之，莫不吻合，因著《五经忆说》。（《全集》本，页一二八）

这是儒学史上最有名的一次顿悟，古今中外论之者已多，这里不能一一涉及。以下仅从政治文化的角度，澄清阳明此语的历史背景，与现有诸说不必发生异同是非的争议。关于上引记载，我只想提出一个观察，即阳明之悟，照今天的说法，确含有近于"宗教经验"的成分，这可以从"寤寐中若有人语之者，不觉呼跃"之语见之。这不能和一般知识上的顿悟（如忽然解开了数学难题）等量齐观。所以"悟"的结果是他从此在人生道路上作出了最后的抉择，再也没有动摇犹豫。至于黄宗羲说他"学成之后，又有三变"（《明儒学案》卷一〇本传），那不过是学说内部的调整，与龙场顿悟也未可同日而语。现在我们要进一步追问：他在龙场中夜一悟，究竟因何事触发？如果仅就《年谱》所记，断章取义，似乎此悟直接起于在龙场的生活困顿。实则由"瑾患未已"（指刘瑾想杀害他）一语，便知他的反思必然是从两年前"上封事，下诏狱"开始的。换言之，即他为什么竟会放逐至龙场？我这样说并不是出于推测，而是以他的《五经臆说》（"臆"字从《全集》本校改）为根据。阳明在顿悟之后，花了十九个月的时间遍说五经，然后写成了《五经臆说》凡四十六卷（见《五经臆说序》，《全集》页八七六）。但这是他为自己证悟而作，"不以示人"。死后罗洪先生在遗稿中发现若干条，即今《全集》卷二六的《五经臆说十三条》；细数之，实仅十二条，计《春秋》三条，《易》四条，《诗》五条。残稿所论全是关于政治秩序的问题，尤以"君道"、"臣道"为主。但本节通论明代政治文化与理学的关系，不过借阳明为例而已，故不能详细研究各条。下面仅略引三数条，以证实此节的主要论旨为限，读者谅之。

《臆说》第一条论《春秋》"元年春王正月"书法的政治含义，并

别有《论元年春王正月》一文(1508)(《全集》卷二四),可以参看。此条略曰:

> 天下之元在于王;一国之元在于君;君之元在于心。元也者,在天为生物之仁,而在人则为心。心生而有者也,曷为为君而始乎?曰:"心生而有者也。未为君,而其用止于一身;既为君,而其用关于一国。故元年者,人君为国之始也。当是时也,群臣百姓,悉意明目以观维新之始。则人君者,尤当洗心涤虑以为维新之始。故元年者,人君正心之始也。"曰:"前此可无正乎?"曰:"正也,有未尽焉,此又其一始也。改元年者,人君改过迁善,修身立德之始也;端本澄源,三纲五常之始也;立政治民,休戚安危之始也。呜呼!其可以不慎乎?"(《全集》页九七六—九七七)

这一条恰好说明他为什么要上封事,援救因攻击刘瑾而下诏狱的同僚。很显然的,他对皇帝的期待本来与朱熹并无不同,即希望"人君正心",尤其是在新君即位改元之际。"正心"之后,则继之以"维新",开始一个新的政治秩序。他上封事在正德元年二月,便是这一想法的具体表现。朱熹在孝宗即位元年有《壬午应诏封事》,光宗继位时也有《已酉拟上封事》,都是先例。

《臆说》第六条论"遁"卦,更可玩味。原文略云:

> 遁,阴渐长而阳退遁也。(中略)君子虽已知其可遁之时,然势尚可为,则又未忍决然舍去,而必于遁,且欲与时消息,尽力匡扶,以行其道。则虽当遁之时,而亦有可亨之道也。虽有可亨之道,然终从阴长之时,小人之朋日渐以盛。苟一裁之以正,则小人将无所容,而大肆其恶,是将以救敝而反速之乱矣。故君子又当委曲周旋,修败补罅,积小防微,以阴扶正道,使不至于速乱。程子所谓"致力于未极之间,强此之衰,艰彼之进,图其暂安"者,是乃小利贞之谓矣。夫当遁之时,道在于遁,则遁其身以亨其道。道犹可亨,则亨其遁以行于时。非时中之圣与时消息者,不能与于此也。故曰:"遁之时义大矣哉!"(同

上，页九七九）

此条直是夫子自道，责备自己在“当遁之时”而冒进，使“小人”（刘瑾）得以“大肆其虐，是将以救敝而反速之乱”。末句说“非时中之圣与时消息者”，便不能在“进”与“遁”之间把握得恰到好处，正与《年谱》中“圣人处此，更有何道”之问相呼应。所引“程子”之言，见程颐《易传》卷三“遁之时义大矣哉”条下传文。不但此条之义从《程氏易传》，其他数条也无不多本程《传》而稍加发挥。

次一条论“明出地上，晋，君子以自昭明德”有曰：

> 盖当进身之始，德业未著，忠诚未显，上之人岂能遽相孚信。使其以上之未信，而遂汲汲于求知，则将有失身枉道之耻，怀愤用智之非，而悔咎之来必矣。故当宽裕雍容，安处于正，则德久而自孚，诚积而自感，又何咎之有乎？（同上，页九八〇）

阳明上封事时为兵部主事，正是所谓“进身之始”，尚未能见信于上。“失身枉道”四字又是很深的自责。“失身”必指去衣受杖，“枉道”则指“道在于遁”而未能“遁其身以亨其道”也。程氏《易传》卷三“初六，晋如……”条曰：

> 罔孚者，在下而始进，岂遽能深见信于上？苟上未见信，则当安中自守，雍容宽裕，无急于求上之信也。苟欲信之心切，非汲汲以失其守，则悻悻以伤于义矣，皆有咎也。故裕则无咎，君子处进退之道也。

又《易传》卷三“遁，亨，小利贞”传曰：

> 君子退藏以伸其道，道不屈则为亨，故遁所以有亨也。

阳明“明出地上”的“臆说”无论是用辞、命义，大体都本之《易传》，观上引两条可定。

《五经臆说》使我们确切知道阳明顿悟前后到底在思考哪些具体的问题。我现在可以肯定地说：“失身枉道之耻”是阳明在痛定思痛之余，所最不能去怀的“悔咎”。所以顿悟之后，他念兹在兹的

便是一个"遁"字，即退出权力世界。在上封事之前，由于程、朱的影响，他多少还抱有"内圣外王"或"得君行道"的意识，到龙场以后，这个意识已彻底破碎了。关于这一点他在顿悟后所写的《龙场生问答》提供了最有力的证据。这其实是他的自问自答，不过假借"龙场生"之名而已。他在答为什么"汲汲于求去"之问时，说：

> 君子之仕也以行道。不以道而仕者，窃也。今吾不得行道矣。

下一个问答则值得引在这里：

> 龙场生曰："夫子之来也，谴也，非仕也。子于父母，唯命之从；臣之于君，同也。不曰事之如一，而可以拂之，无乃为不恭乎？"阳明子曰："吾之来也，谴也，非仕也；吾之谴也，乃仕也，非役也。役者以力，仕者以道；力可屈也，道不可屈也。（中略）君犹父母，事之如一，固也。不曰就养有方乎？唯命之从而不以道，是妾妇之顺，非所以为恭也。"（《全集》卷二四，页九一二）

这里的中心论点是"道不可屈"，既引《荀子》"从道不从君"（《臣道》篇），又引《孟子》"以顺为正，妾妇之道"（《滕文公上》）。但是我可以大胆地推测，他心中必曾掠过"君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇"的名句，不过不敢形之于笔墨罢了。他之"汲汲求去"，当然是因为他已彻底看清他所处的是一个"天下无道"的世界，《龙场生问答》中"吾惧于胥溺"一语即其显证。不用说，孔子所谓"天下有道则见，无道则隐"（《泰伯》）和"邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之"（《卫灵公》），更会在他胸中激起巨大的回响。"道不可屈"和"无道则隐"的念头，这时在他心头真到了挥之不去的地步，不但见之《臆说》与《答问》，又见于《龙冈漫兴五首》之五。诗曰：

> 归与吾道在沧浪，颜氏何曾击柝忙？枉尺已非贤者事，斲轮徒有古人方。白云晚忆归严洞，苍藓春应遍石床。寄语峰头双白鹤，野夫终不久龙场。（《全集》卷一九，页七〇三）

"枉尺"即是"枉道"(《滕文公下》),自不在话下。可注意的是此时他与张载、程颐、陆九龄不同,最向往的楷模不是"平治天下,舍我其谁"的孟子,而是穷居"陋巷"的颜回。这也就是说,他只能追求"内圣",无力兼顾"外王"了。他在顿悟后,求退的意态十分坚决,这是不必怀疑的。这一意愿当时有没有见诸行动,今已不可考。他在正德十年(1515)和十一年曾两次上疏,乞求"致仕"(见《自劾乞休疏》与《辞新任乞以旧职致仕疏》,《全集》卷九),并且在第一次"乞休"不准后,再上《乞养病疏》,以疾病与祖母年高待侍的双重理由求脱身(同上),其去意之诚,似可与天下后世共见。但在明代的政治生态下,入仕后求去也非易事。前引太祖时李仕鲁"置笏于地"而捽死阶下的故事,也许太久远了,可置不论。正德四年王云凤被命为国子祭酒,欲坚辞,执政者持"寰中士夫不为君用"的科条,以"杀身灭家"相威胁,其父至有"吾老矣,汝置我何处死耶?"之语(事见上文)。这件事恰好发生在阳明谪居龙场之年,他也有老父在堂,岂能任意而行。他在谴谪之初,曾萌"远遁"之想,有人对他说:"汝有亲在,万一(刘)瑾怒逮尔父,诬以北走胡,南走粤,何以应之?"他终于不得不就范,径赴龙场驿丞之任。我们若不能深入阳明的生活世界,认清政治生态和政治文化在其间所发挥的重大作用,则龙场之悟终不免使人有突如其来之感。

《年谱》说阳明所"悟"在"格物致知之旨",并进一步点出:"始知圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也。"这自然是可靠的记载。仅就此语作孤立的理解,好像阳明自早年起依朱熹之说,"格"外在事物以"求理"(如格竹子的故事),卒无所得,以致放弃了作"圣人"的希望,现在终于在此万分困顿之中,忽然大彻大悟,发现"理"原内在于"心",不假外求。如此解读,则似乎假定阳明当晚所焦思苦虑的是关于《大学》中抽象概念如何解释的纯学术问题。但是如果我们接受《臆说》、《答问》等所提供的证据,真正困扰他的,明明是关于今后何去何从的具体而又切身的问题(用今天流行的话,即"存在的"existential 问题)。"悟"即是他自己在人生道路上作出了最后的抉择。所以"悟"后他一意求"遁",虽然因形格势

禁，未能实现。关于他究竟找到了哪一条人生新路（即“如何成圣成贤”），后文再交代。现在先要解决的是他怎样从具体的、切身的问题，贯通到“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”这一整体的彻悟。他当时的切身问题是从上封事、廷杖到谪为龙场驿丞这一系列的遭遇，也就是他所说的“失身枉道之耻”。他早年受程、朱的影响，未尝没有在政治上以“道”自任的抱负。《传习录补遗》第十三条云：

> 先生初登第时，上边务八事。世艳称之。晚年有以为问者，先生曰：“此吾少时事，有许多抗厉气。此气不除，欲以身任天下，其何能济？”（引自陈荣捷《传习录详注集评》，台北，学生书局，1983年，页三九七）

“以身任天下”即上承宋代士大夫“以天下为己任”而来，毫无问题。上封事（即《乞宥言官、去权奸以章圣德疏》）虽比《陈言边务疏》晚七年，但“以身任天下”的心态应一仍旧贯。他晚年自悔《边务疏》有“抗厉气”，但据上引《臆说》，对于上封事他也有“汲汲于求知”的“悔咎”。龙场之夜他深入体察两三年来的艰苦遭遇，才确切地认识到：在政治上以“道”自任是一条绝对走不通的路了。为什么呢？“行道”以“得君”为先决条件，而这个条件便根本不存在；他不可能再幻想在武宗的统治之下，还有任何“行道”的机会。武宗一朝以“朝纲紊乱”著称于史，他本人更以“耽乐嬉游，暱近群小”闻名天下，后世史家品评他尚达不到“中主之操”（见《明史》卷一六《武宗本纪赞》）。所以就外在事象言，阳明所见到的是一个“治”既无“道”、“君”也不体现“理”的世界。然而作为一个儒者，“治道”、“君道”、“臣道”这些理念在他心中不但根深柢固、牢不可拔，而且必须全力加以维护，否则便无人间秩序之可言了。分析至此，他的顿悟为什么必须归结到“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”，便不言而喻了。但此语太简括，让我在他的语录与书信中各引一段，以透显其含义。正德七年（1512）徐爱记他与阳明问答云：

> 爱问：“至善只求诸心。心恐与天下事理有不能尽。”先生

> 曰："心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？"爱曰："如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在，恐亦不可不察。"先生叹曰："此说之蔽久矣，岂一语所能悟？今姑就所问者言之。且如事父，不成去父上求个孝的理？事君，不成去君上求个忠的理？交友治民，不成去友去民上求个信与仁之理？都只在此心。心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。"（见陈荣捷，前引书，页三〇。按《全集》本，页二，此段标点有误，故未引用。）

"理"内在于"心"，非可求之于外在事物，即龙冈顿悟之所得。"忠的理"在一己之心，与"君"究竟为何如人无关，则是顿悟的契机所在。嘉靖四年（1525）《答顾东桥书》曰：

> 朱子所谓格物云者，在"即物而穷其理"也。即物穷理，是就事事物物上求其所谓定理者也。是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？（中略）以是例之，万事万物之理，莫不皆然。是可以知析心与理为二之非矣。（中略）若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也（下略）。（同上，页一七一—二；《全集》本，页四四—四五）

此书才完全解答了《年谱》所谓"忽中夜大悟格物致知之旨"的问题。书中未举"忠之理"为例，但其意不难推知。我们不妨代他补上一句："假若忠之理不在于吾之心，而果在于君之身，则君为桀、纣，吾心遂无忠之理欤？"龙场之夜他正是由此一点悟入的。细心

的读者也许会反驳说:《年谱》记阳明早年曾两度与朱熹格物致知之说奋斗,第一次在弘治五年(1492)"为宋儒格物之学",并追叙到以前格竹子之理不得而遇疾。〔按:近人多误读《年谱》此条,以阳明格竹在弘治五年。陈来《年谱笺证》推断此事必在前数年,见《有无之境》,人民出版社,1991年,页三三九—三四〇,其说甚是,但未得实证。今考《全集》未收语录——阳明自述,格竹子在"某十五六岁时",则此案已定。见水野实、永富青地、三泽三知夫译注《阳明先生遗言录》(五),刊于《防卫大学纪要》(人文科学篇),第七十四辑,1997年3月,页一二七〕第二次在十一年(1498),依朱熹"循序致精"之教求理,而"物理与吾心终若判而为二",于是旧疾复作,又不得不中途弃去。他在《朱子晚年定论序》中明说:"谪官龙场,居夷处困,动心忍性之余,恍若有悟。"(《全集》页一二七)这岂不是表示他一直在探索"格物致知"的学术问题,至龙场困厄而终于彻悟吗?我的答复是:这恰恰是问题所在,何以阳明两次攻"格物致知"之说都无所得,而必待谪居龙场始能有此一悟呢?除了上面已援据顿悟后文字如《臆说》、《答问》以证成我的论点外,我还要续引阳明论"良知"的话来作为旁证。他说:

> 某于此良知之说,从百死千难中得来。(见《年谱》正德十六年条。《全集》本,页一二七九)

"良知"说的发端即是龙场"始悟格物致知",而他的"百死千难"则始于上封事一案。廷杖之"既绝复苏"(按:黄绾《阳明先生行状》作"毙而复苏"(《全集》本,页一四〇八),当然更是第一次的"死"了。前面我指出,他的"悟"起于具体的、切身的人生问题,此语便透露出此中消息。"廷杖"之事,他终身绝口不提,但潜意识中却未必能消解得一干二净。试看他说:

> 诸公在此,务要立个为圣人之心。时时刻刻须是一棒一条痕,一掴一掌血,方能听吾说话,句句得力。若茫茫荡荡度日,譬如一块死肉,打也不知痛痒,恐终不济事。(陈荣捷,前引书,页三七八)

《答人问良知二首》之二云：

> 知得良知却是谁？自家痛痒自家知。若将痛痒从人问，痛痒何须更问为。(《全集》卷二〇，页七九一)

“一棒一条痕”云云虽是禅家旧话(见《朱子语类》卷一〇)，但“痛痒”两字必从“廷杖”中“得来”，盖可断言。回到“格物致知”的顿悟，我现在可以肯定地说：他早年两度困于“心与理如何合一”的问题而不得出，是因为这个问题根本不是在认知层面所能解决的。但经过了入狱、廷杖、贬谪等一连串的巨创深痛之后，他终于发现：尽管他生活在一个“治”无“道”而“君”不体现“理”的世界，他心中的“忠之理”却依然未曾消逝。达到了这一悟境，“理”内在于人之“心”，而不能外求于事事物物，在他已是体证了的真实，再也无可怀疑了。这是二程所谓的“真知”，只有为虎所伤之人才能“真知”虎之可怕(《程氏遗书》卷二上)。“不是一番寒彻骨，争得梅花扑面香”，阳明的龙场顿悟或当作如是观。

阳明在顿悟之后，他的政治态度发生了显著的变化。《年谱》正德十年(1515)八月，拟《谏迎佛疏》条云：

> 时命太监刘允、乌思藏赍幡供佛，奉迎佛徒。允奏请盐七万引以为路费，许之。辅臣杨廷和等与户部及言官各疏执奏，不听。先生欲因事纳忠，拟疏欲上，后中止。(《全集》本，页一二三八)

这是一篇相当长的文章，大可与韩愈的《论佛骨表》争辉(见《全集》卷九，下注“稿具未上”，页二九三—二九六)。但“拟疏欲上，后中止”的先后反复却不免使人困惑。这已在龙场顿悟七年之后，他应该是一举一动都由“良知”作主的了。为什么“拟疏”的“良知”和“中止”的“良知”发生了这样大冲突呢？如果以“知行合一”为准则，他似乎更犯了“知而不行”的大戒。《阳明先生遗言录》中有以下一段话，也许可以解开此谜：

> 先生曰：“我在南都前，尚有些子乡愿的意思未尽。我今

> 真信得这良知;真是非信手行去,更不着些覆藏在。我今才做得个狂者,便使天下人都说我行不掩言也罢。"(见水野实、永富青地、三泽三知夫译注《阳明先生遗言录》(五),页一二三—一二四。《全集》卷三,页一一六,文字小有异同)

据《年谱》,阳明这几句话是嘉靖二年(1523 对门人说的(《全集》本,页 1287)。阳明在南都起正德九年(1514)五月,至十一年(1516)九月。《遗言录》中"在南都前"当包括南都三年在内,因为这是针对上文门人问语中"南都以后"而言。这样看来正德十年《谏迎佛疏》之拟而未上,正是在他"尚有些乡愿的意思未尽"的时期。但究竟这点"乡愿的意思"是表现在"拟疏"上面呢?还是在"未上"上面呢?现在已无从断定了。无论如何,正德十年时,他的政治态度与元年上封事已颇不相同。从表面上说,这两件事很相似,都是先有同僚上疏论事,他接着予以支援。然而一上,一中止,结果适相反。无论我们如何理解这一中止上疏的举动,总之,阳明顿悟之后对于朝政大体出之于缄默,再也没有流露出在政治上"以身任天下"的意向。他的奏疏都是有关军事与地方情况的业务报告,他与友生的函札则是清一色的论学文字,不涉及时事。至少这是现存文集的一般状态。只要与朱熹的文集比读,两者之间的差异立现。但这不仅是朱、王两人思想取向有别,而是宋、明两代的理学与政治文化根本不同的一种最真实的反映。

阳明不但自己尽量避免议论政治,而且也极力以此来约束门人。王艮和阳明的第一次会见为我们提供了最生动的例证。张峰《王心斋先生年谱》正德十五年(1520)条:

> 时文成讲良知之学于豫章。塾师黄(按:名"文刚",见《明儒学案》卷三二《王艮传》),吉安人也,闻先生论,曰:"此类吾节镇王公之谈。"先生喜曰:"有是哉!虽然,王公论良知,某谈格物。如其同也,是天以王公与天下后世也;如其异,是天以某与王公也。"即日买舟往。至则以诗为贽。由中甬据上坐,曰:"昨来时梦拜先生于此亭。"公曰:"真人无梦。"曰:"孔子何

由梦见周公？"公曰："此是他真处。"纵言及天下事，公曰："君子思不出其位。"曰："某草莽匹夫，而尧、舜君民之心，未尝一日忘。"公曰："舜居深山，与鹿豕木石游居，终身忻然，乐而忘天下。"曰："当时有尧在上。"讲及良知，曰："简易直截，予所不及。"下拜，隅坐。明日复入见，曰："绎思所闻，轻易拜矣。请与再论。"公曰："善。有疑便疑，可信便信，不为苟从，予所甚乐也。"复上坐，反复辩论，曲尽端委，心大服。退执弟子礼师事焉。（中略）公语门人曰："吾擒宸濠，一无所动。今却为斯人动。此真学圣人者。"先生初名银，公易之。（见《王心斋全集》卷一。和刻影印《近世汉籍丛刊》，冈田武彦、荒木见悟主编，台北，中文出版社，页二〇一二二）

《王阳明年谱》所记甚略，但内容不同，其言曰：

泰州王银服古冠服，执木简，以二诗为贽，请见。先生异其人，降阶迎之。既上坐，问："何冠？"曰："有虞氏冠。"问："何服？"曰："老莱子服。"曰："学老莱子乎？"曰："然。"曰："将止学服其服，未学上堂诈跌掩面啼哭也？"银色动，坐渐侧。及论致知格物，悟曰："吾人之学，饰情抗节，矫诸外；先生之学，精深极微，得之心者也。"遂反服执弟子礼。先生易其名为"艮"，字以"汝止"。（《全集》本，页一一七七一一二七八）

二王初见是明代理学史上一大事因缘，阳明之学后来借泰州一派竟至风行天下，关键全在此一晤，故并引双方记载如上，互相参证。其时王艮已三十八岁，但豪气未除，合看两方面所记开头对答语，王艮固然辞锋逼人，阳明则更能以静制动，真有擒龙打凤的手段。但是限于篇幅，这里只能略论对答与政治文化的关系。据《心斋年谱》，王艮一开始便想将话题引入政治领域；所谓"纵言及天下事"，必是批评时政。因此阳明立刻以"君子思不出其位"阻之。但王艮不肯罢休，续论"尧舜君民"，阳明则以"舜居深山……乐而忘天下"答之。王艮并未被说服，最后还要加一句"当时有尧在上"，弦外之音是很清楚的。二王的对答可惜未留下更多的记录，但是七天谈

论的结果，终于改变了王艮的基本观点，因为他接受了阳明易其名为“艮”，字以“汝止”。这个名字是很有深意的，不止化“银”之俗为“艮”之雅而已。《易》“艮”卦“彖”曰：

艮，止也。时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。

《程氏易传》卷四解前两句曰：

艮为止。止之道，唯其时；行止动静不以时则妄也。

可知阳明意在警告，要他中止妄动。又“象”曰：

兼山艮，君子以思不出其位。

“思不出其位”是阳明阻止他“纵言及天下事”的当头棒喝，从此便和他名字永远连在一起了。阳明对于“言天下事”何以如此敏感呢？我们必须知道，就在同一年的正月，武宗左右有人说他“必反”。《年谱》言：

先生赴召至上新河，为诸幸谗阻不得见。中夜默坐，见水波拍岸，汩汩有声。思曰：“以一身蒙谤，死即死耳，如老亲何？”谓门人曰：“此时若有一孔可以窃父而逃，吾亦终身长往不悔矣。”（《全集》本，页一二七〇）

这又是阳明的“百死”之一，第二年便“始揭致良知之教”（《年谱》页一二七八），“良知”与他的政治遭遇密不可分如此。在这样险恶的处境中，阳明自然不得不格外谨慎。王艮终于接受了阳明的判断，所以六年后（1526）有《明哲保身论》之作（《心斋全集》卷四，页九七一一〇〇）。不但如此，后来他的门人想试其学于政事，他也力加阻止，不许他“履此危地”（卷五《答宗尚恩》）。可见他已将阳明的薪火传至下一代了。

嘉靖四年（1525）门人童克刚执意上八策于朝廷，阳明写了一封很恳挚的信劝阻他。其中有这样的话：

《易》曰：“君子思不出其位”，若克刚斯举，乃所谓“思出其

> 位"矣。（中略）克刚向处山林，未尝知有朝廷事体。……如八策所陈，盖已不知几十百人几十百上矣，宁复有待于克刚耶？克刚此举，虽亦仁人志士之心，然夜光之璧无因而投，人亦且按剑而怒。……若此策遂上，亦非独不见施行，且将有指摘非訾之者，甚为克刚之累不小小也。（《全集》卷二一，页八二六）

这里又再度引用了"思不出其位"的理由，与告诫王艮之语如出一辙。上书朝廷不但无效而且招祸，这似乎是阳明顿悟之后深信不疑的判断。《谏迎佛疏》之所以"欲上"而复"中止"，于此亦可思过其半。王艮的议论天下事和童克刚欲上策朝廷，如在宋代直是家常便饭，无人会予以特别注意。仅此一端即可知明代政治生态与政治文化和宋代是多么不同了。

六·三　"致良知"与觉民行道

到现在为止，我大体上检讨了王阳明龙场顿悟后对于现实政治所采取的退避态度。但顿悟的真正成就不在此消极部分，而在其积极方面。前面说过，顿悟是阳明在人生道路上作出的最重大的抉择，从此以后他便一心一意走他所开辟的一条新路。这条新路是什么？他为什么相信这才是"成圣成贤"的唯一正路？这条新路又究竟如何走法？这些问题是我在下面所试图解答的，只有在解答了这些问题之后，明代理学与政治文化的关系才有归宿，而宋代的特色也将因之而益为彰显。但本节已超出预定篇幅甚多，以下只能执简驭繁，略道其大概而止。

阳明在正德元年以前，仍未尽脱宋代"内圣外王"的格套，弘治五年(1504)，他出任山东考试官，所出试题中有《所谓大臣者以道事君不可则止》一条，特别强调"大臣"的主要任务便是"引君于道"（《全集》卷二二，页八四一——八四二）。他虽然没有朱、陆那种坚定的"得君行道"的信念，但对于"人君"仍不免抱有"正心"、"维新"的期待。关于这一点，前面也已论证过了。谪居龙场之后，他已彻底

从这个迷梦中清醒了过来。他一意求退出“仕”途，正是因为他确知“吾今不得行道矣”(见《龙场生答问》)。但是他的基本儒家立场不允许他从此“独善其身”，完全放弃孟子关于“平治天下”的终极理想。宋代理学家念兹在兹的是重建一个合乎“道”的人间秩序，其下手处是“治道”，因此必须以“得君”或“致君”为先决条件。阳明一方面通过切身体验，认识到“得君行道”在当时是一条走不通的路，另一方面却仍然坚持“以道自任”的儒家精神；宋儒的秩序重建也仍然是他的中心价值。龙场顿悟终使他脱出了这一进退两难的困境，发现在“仕”途之外另有一条“平治天下”的大道。让我先引他《答聂文蔚(豹)》中一段话，作为始点。他说：

> 仆诚赖天之灵，偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，则为之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。天下之人见其若是，遂相与非笑而诋斥之，以为是病狂丧心之人耳。(中略)今诚得豪杰同志之士扶持匡翼，共明良知之学于天下，使天下之人皆自知致其良知，以相安相养，去其自私自利之弊，一洗谗妒胜忿之习，以跻于大同，则仆之狂病，固将脱然以愈，而终免于丧心之患矣，岂不快哉！(《全集》卷二，页八一)

此书虽作于嘉靖五年(见《年谱》)，但所谓“偶有见于良知之学”云云，即指龙场之悟。《传习录拾遗》第十条云：

> 先生尝曰：“吾良知二字，自龙场以后，便已不出此意。”(陈荣捷，前引书，页三九六)

正德七年(1512)《别湛甘泉序》也说：

> 赖天之灵，因有所觉，始乃沿周、程之说求之，而若有得焉。(《全集》卷七，页二三一)

此“赖天之灵”四字与《答聂文蔚》同，也指龙场之悟，更无可疑。据此可知，阳明悟后的最大决定，便是直接用“良知”两字来达到“治天下”的目标。此意必须与同年《答储柴墟(巏)》中的话合起来读，

他的构想才能更完整地显现出来。他说：

> 伊尹曰："天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予天民之先觉也，非予觉之而谁也？"是故大知觉于小知，小知觉于无知；大觉觉于小觉，小觉觉于无觉。夫已大知大觉矣，而后以觉于天下，不亦善乎？（《全集》卷二一，页八一三）

阳明引《孟子·万章》中伊尹的话仅凭记忆，故末句不同，但无关紧要。他的意思显然是要通过唤醒每一个人的"良知"的方式，来达成"治天下"的目的。这可以说是儒家政治观念上一个划时代的转变，我们不妨称之为"觉民行道"，与两千年来"得君行道"的方向恰恰相反。他的眼光不再投向上面的皇帝和朝廷，而是转注于下面的社会和平民。尽管这个想法在当时遭到"相与非笑而诋斥之"的待遇，今天更不免会有人讥笑他"迂阔而远于事情"，但它在 16 世纪所激起的思想与社会的浪潮，却已永远留存在历史上了。这一点下面将稍作说明，暂不多及。

阳明龙场顿悟，摆脱了朱熹"格物致知"说的困扰，归宿于"心与理合一"的"良知"之教。这一重大转变，在哲学史、思想史研究中已有无数深入的讨论，但因与本节的主旨无关，一概不能涉及。本节论"觉民行道"，仅在指出"良知说"与明代政治文化的关联，与已有的任何关于"良知"的哲学分析与诠释都不必发生异同或冲突的问题，而毋宁可以并行不悖，甚至相悦以解。这一点必须郑重声明，以免误会。"良知"与"觉民行道"之间有内在的联系，并不是我的臆说，清代焦循（1763—1820）在《良知论》中说：

> 余谓紫阳之学所以教天下之君子；阳明之学所以教天下之小人。……至若行其所当然，复穷其所以然，诵习乎经史之文，讲求乎性命之本；此惟一二读书之士能之，未可执颛愚顽梗者而强之也。良知者，良心之谓也。虽愚不肖、不能读书之人，有以感发之，无不动者。……牧民者苟发其良心，不为盗贼，不相争讼，农安于耕，商安于贩，而后一二读书之士得尽其穷理格物之功。（《雕菰集》卷八）

焦循所用“君子”、“小人”二词，取其原始的社会涵义，非后起的道德涵义，换言之，即分别指“士”阶层与农、工、商贾。必须指出，他在这里所描述的不是“良知”的精微义理，而是它的社会性格。他明白指出：朱熹的“格物致知”以“士”为立教的对象，阳明的“致良知”之教则扩大到“士”以下的平民，不但大有醒目之功，而且也有坚强的根据。《传习录拾遗》中有一条云：

> 尝闻先生曰：“吾居龙场时，夷人言语不通，所可与言者中土亡命之流。与论知行之说，更无抽（按：疑是“拍”之误）格。久之，并夷人亦欣欣相向。及出与士大夫言，反多纷纷同异，拍格不入。学问最怕有意见人，只患闻见不多。良知闻见益多，覆蔽益重。反不曾读书人，更容易与他说得。”（《全集》，页一七二）

这条语录足够支持焦循的历史观察。不但如此，上引《良知论》“发其良心”以下数语也本之阳明“拔本塞源论”中的议论，即所谓“其才质之下者则安其农、工、商、贾之分”云云。（《全集》卷二，页五四）所以“良知”的社会功能在于“觉民行道”，焦循早已察觉了。

阳明顿悟之后，从“得君行道”转向“觉民行道”也有一个思想的过程，并非一蹴而至。他撰写《五经臆说》的十九个月便是这一转变时期。由于《臆说》失传，我们已无法详考其间的曲折。但仅就残存的文字而言，他显然曾于悟后，检讨了自己以往的所思所行，以与“五经之旨”相印证。不用说，“得君行道”（或他所谓“引君于道”）在这一反思过程中必是最吃紧的大问题之一，上节所引《臆说》诸条已证实了这一点。但是这里我必须澄清一个很重要的论点：他选择了“觉民行道”的一条新路并不表示他已彻底抛弃了“得君行道”的传统意识。作为儒者，他不可能废去君臣一伦，因此顿悟以后，他仍然保留了“以道事君，不可则止”的观点。他最初之所以一意求“遁”正是因为他认清了明武宗已绝不可能是他“事君”的对象。但最后他之所以能发展出“觉民行道”的新体认，则颇疑与顿悟后的经验有关。如上引《传习录拾遗》一条所示，他悟得“知行

合一"之后，竟在与"不曾读书"的"亡命之徒"的交谈中得到了积极的回应，而后来在"士大夫"中间反而"扞格不入"。我相信这一经验对他"觉民行道"的决定必曾发生了相当大的影响。（参见后文）在进一步讨论"良知"与"觉民行道"的关系之前，让我们对阳明顿悟后关于"事君"的看法略加检视。他《与许台仲（相卿）书》云：

> 荣擢谏垣，闻之喜而不寐。非为台仲喜得此官，为朝廷谏垣喜得台仲也。孟子云："人不足与适也，政不足与间也。惟大人为能格君心之非。""一正君而国定矣。"碌碌之士，未论其言之若何，苟言焉，亦足尚。若夫君子之志于学者，必时然后言而后可，又不专以敢言为贵也。（《全集》卷二七，页一〇一一）

许相卿是阳明晚年弟子（见《全集》卷三六《年谱附录》，页一三二九），此书作于嘉靖元年，（见陈来《续编书札考》，收在《有无之境》，页三六一）可知他仍遵守"格君心"或"正君"之说。末句以自己早年经历提供台仲参考，尤堪玩味。嘉靖六年正月他与黄绾（宗贤）书曰：

> 古之大臣，更不称他知谋才略，只是一个断断无他技，休休如有容而已。（按：这是《大学》引《尚书·秦誓》之语。）诸君知谋才略，自是超然出众人之上，所未能自信者，只是未能致得自己良知，未全得断断休休体段耳。须是克去己私，真能以天地万物为一体，实康济得天下，挽回三代之治，方是不负如此圣明之君，方能不枉此出世一遭也。（见《年谱三》，《全集》页一三〇四）

此书最值得重视之点在于完全证实了"致良知"的最终目的也是为了重建合理的人间秩序；这是阳明上承宋代理学血脉之所在。他在嘉靖初年仍处在"谤议日炽"的状态中，（见《年谱三》嘉靖二年二月条，《全集》，页一二八七）因此并无入中枢"事君"的机会。但对于日在君侧的友生如黄绾等人，他依然盼望他们能"致得自己良知"以"挽回三代之治"。这充分说明"引君于道"也是"致良知"之

教中应有之义，虽然他自己的努力偏重在“觉民行道”的一面。他是否真视明世宗为“圣明之君”，或不无可疑。我们细读他与林、黄两书，他所强调的显在臣下必须“致良知”以“尽心”事君，至于“君心”是否能“正”，反而不是他所关注的问题。对于“君德成就”不抱奢望可以说是阳明与宋代理学家之间的重大差别之一。绍熙五年十一月末朱熹告别临安后给刘光祖的一封信上说：

> 别去恰一月矣，每怀德义，乡往不忘。……自此杜门，当日有趣，但恨虚辱招延，无所裨补，犹不能忘怀吾君进学之深浅也。……唯冀以时珍卫，勿忘致君行道之本怀，缉熙光明，以扶庙社，区区至恳。（《朱子文集》别集卷五，台北，德富文教基金会，标点本，第十册，页五一一〇）

这是朱熹正式结束政治生活的宣言书，但仍念念不忘“吾君进学之深浅”和“致君行道之本怀”。这种情怀在阳明的身上是找不到的。朱、王之异集中地展现了宋、明理学政治取向的不同，但追溯到最后，我们的视矩终不能不转移至两代政治生态与政治文化的差异上面。同样地，阳明“觉民行道”的创举也必须从这一角度求解。

阳明持“良知”之说以“觉民行道”是他悟后的真信仰，而且立即见诸行动。《年谱》正德五年（1510）“升庐陵县知县”条载：

> 先生三月至庐陵。为政不事威刑，惟以开导人心为本。莅任初，首询里役，察各乡贫富奸良之实而低昂之。狱牒盈庭，不即断射。稽国初旧制，慎选里正三老，坐申明亭，使之委曲劝谕。民胥悔胜气嚣讼，至有涕泣而归者。由是囹圄日清。（《全集》本，页一二三〇）

这段叙事采取了《汉书》、《后汉书》中关于“循吏”的语言，也许不免稍有夸张。姑不论实际效果是否如门人钱德洪等所描写的那样神速，“惟以开导人心为本”这句话则是完全可信的。《传习录》卷三记父子讼狱，经阳明喻解后，“相抱恸哭而去”，即发生在他知庐陵的任上。（陈荣捷，上引书，页三四四）这是他“居夷三年”后第一次

出任地方官，但他所扮演的角色与其说是“知县”，不如说是“师儒”。“开导人心”即是唤醒人的“良知”，可见他是在认真奉行悟后所得的“觉民行道”的新路线，十足地做到了“知行合一”。以后他在江西一直做到巡抚，并兼揽军务，但他在“为政”方面仍然保持着庐陵知县的作风。除到处立社学、建书院、行乡约等“移风易俗”的举措外，他也从未中断“讲学”之事。他曾对门人说：“吾所讲学正在政务倥偬之中。”（《年谱》，页一三〇〇）嘉靖六年（1527）他总督两广、江西、湖广军务，在九月启程前夕，还与王畿、钱德洪证道于天泉桥上；十月登途，先与徐樾在舟中论“道体”，继之在南昌明伦堂讲《大学》，最后更在吉安驿馆大会士友三百余人，立谈“良知之妙”。他是一个十分尽心的官吏，所以屡立大功，但世间功业在他心中不过是“太虚中一点浮云过目”（程颢语，见《二程遗书》卷三）而已。自龙场顿悟以后，他的全副精神都集中在发扬“致良知之教”上面，真所谓造次必于是，颠沛必于是。他以“良知”点拨人的故事太多了，举不胜举。但最动人的则莫过于他和一个聋哑的人笔谈“心存天理”的问题（见《谕泰和杨茂》，《全集》卷二四，页九一九—九二〇）。这位聋哑小民在当时一般士大夫眼中是绝对微不足道的，更不可能有任何工具价值，而阳明竟不惜花费时间和他以文字相问答。这除了证实阳明对于“觉民行道”具有最真挚的信仰外，我简直不能想像还有任何其他可能的解释。

现在我要进一步说明阳明在明代思想史上何以能发生震动一世的大力量。何良俊（1506—1573）说：

> 我朝理学薛文清、吴康斋、陈白沙诸人亦皆讲学，然亦只是同志。薛文清所著《读书录》，康斋、白沙俱有语录，正门人札记之以贻同志者。何尝召集如许人？唯阳明先生从游者最众。然阳明之学自足耸动人。……若阳明者真所谓天人，三代以后岂能多见。而后世中才，动辄欲效之。呜呼！几何其不贻讥于当世哉！阳明同时如湛甘泉者，在南太学时讲学，其门生甚多。后为南宗伯，扬州、仪真大盐商亦皆从学，甘泉呼

> 为行窝中门生。此辈到处请托，至今南都人语及之，即以为谈柄。甘泉且然，而况下此者乎！宜乎今之谤议纷纷也。(《四友斋丛说》卷四，页三二)

何良俊是反对"讲学"的人，他对阳明之所以如此恭维，是因为他早年受知于聂豹，始得以岁贡生入国学，特授南京翰林院孔目。但他毕竟是同时代的人，亲见明代理学前后两阶段的变化，所以上面的叙述是第一手史料。依他所见，第一期理学家如薛瑄、吴与弼、陈献章等人的"讲学"，仅限于少数师生之间讨论理学内部的心性问题，无论是著述或语录也都流传在很小的师友圈子之中，在社会上几乎没有显著的影响可说。然而从王阳明、湛若水开始，"讲学"的性质忽然大变，不但门徒众多，而且超出"士"之外，连盐商也都成为湛氏的"行窝中门生"了。这是明代理学的第二阶段。何良俊在上引一节之前还提出了一个相关的观察，可以说明所谓"后世中才，动辄欲效之(指阳明)"的感慨：

> 心性之学，吾辈亦当理。盖本源之地，理会得明白，则应事方有分晓。然亦只是自家理会，间有所得，则札记之以贻同志可也。岂有创立门户，招无赖之徒，数百为群，亡弃本业，竞事空谈？始于一方，则一方如狂；既而一国效之，则一国如狂；至于天下慕而效之，则天下如狂。正所谓处士横议，惑世诬民。即孔子所诛少正卯，所谓言辨而伪，行僻而坚者，正此类也。其何能容于圣世耶！(同上，页三一—三二)

这一段话明明是攻击当时"风行天下"的泰州等派，因为他和颜钧(山农)、罗汝芳等正是并世之人。但泰州一派是阳明的嫡传，"创立门户"的始作俑者也非阳明莫属。

何良俊的观察已客观地呈现出王阳明时代思想变动的趋势，但今天怎样去认识这一变动的历史意义，则是另一问题。根据本节的研究，我可以很肯定说：阳明"致良知"之教和他所构想的"觉民行道"是绝对分不开的；这是他在绝望于"得君行道"之后所杀出的一条血路。"行道"而完全撇开君主与朝廷，转而单向地诉诸社

会大众，这是两千年来儒者所未到之境，不仅明代前期的理学家而已。前面已指出，薛瑄、吴与弼等人为明代的政治生态与政治文化所逼，只有采取尽量退避的消极态度。陈献章与友人信中也特别指出，“天下之责不仕者辄涉于仆。”（见《陈白沙集》四库全书本，卷二《复赵提学佥宪》第三通）可知“不仕”确是明代早期理学家共守的原则。但这样一来，“内圣外王”的儒学传统便拦腰切断了。所以心性之学对于他们最多只能“独善其身”，而不复有“兼善天下”的可能。他们所证悟的“道体”也唯有“卷之则退藏于密”，再也没有“放之则弥六合”的一天了。宋代理学家自始便倡导“平治天下，舍我其谁”的精神。明代理学承宋而起，士大夫既接受了这一价值系统，终不可能永远压抑住他们“行道”的冲动。阳明的龙场一悟便是在这一最大关键的所在，找到了一个全新的方向。这当然与16世纪的社会转型密相关联，不能仅从阳明的“天纵之圣”一方面去着想（关于社会转变，参看我的《中国近世宗教伦理与商人精神》，台北，联经出版公司，1987年，及《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》两篇长文，收在《现代儒学论》，上海，人民出版社，1998年，页一—一二七）。概括言之，明代理学一方面阻于政治生态，“外王”之路已断，只能在“内圣”领域中愈转愈深。另一方面，新出现的民间社会则引诱它掉转方向，在“愚夫愚妇”的“日用常行”中发挥力量。王阳明便抓住了这一契机而使理学获得了新生命。所以他一则曰：

> 你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行？须作个愚夫愚妇，方可与人讲学。（《全集》卷三，页一一六）

再则曰：

> 我这里言格物，自童子以至圣人，皆是此等工夫。……如此格物，虽卖柴人亦是作得，虽公卿大夫以至天子，皆是如此作。（同上，页一二〇）

上引第一条论“讲学”，其含义已与明代第一阶段理学家专讲“伊、洛之绪言”、“性命之奥旨”（《明史·儒林一》），截然异趣，“须作个愚夫愚妇，方可与人讲学”，当然只能指在民间唤醒人人的“良知”，所以第二条特别点出“卖柴人”来，至于“公卿大夫以至天子”则反而是陪衬语。门人们一再向他提出“满街都是圣人”的话头，正是从“致良知”之教中逻辑地引伸出来的。“人皆可以为尧、舜”在宋代理学中，还只是一个虚悬之境（见本书第五章之三《为己而成物》），直到阳明改变了“行道”方向，这句话才取得了现实性的社会含义。他著名的“成色”与“分两”之喻，即为此而设，旨在说明：“凡人……使此心纯乎天理，则亦可以为圣人。”（《全集》卷一，页二七—二八）所谓“使心纯乎天理”，当然是“致良知”的早期说法。可知他认定“凡人”与“圣人”之间，只隔着一层“致良知”的工夫。他甚至毫不犹豫地说：

> 果能……调停得心体无累，虽终日做买卖，不害其为圣为贤。（《传习录拾遗》第一四条，陈荣捷，前引书，页三九八）

此语绝难出于宋代朱、陆之口，只有把握了时代动脉并且改变了“行道”方向的王阳明，才会把眼光投射到“做买卖”人的身上。

这里应该对于“致良知”之教的起源问题作一补充说明。哲学史上论“良知”说的形成，一般都从宋明理学的内部演变着眼，特别注重它与朱熹“格物致知”的关系。这自然是哲学史、思想史研究的正常途径，无可争议。不过我现在要指出：阳明“致良知”之教，从开始到完成，也和他“觉民行道”的意向有着密切的联系。如前面所示，他在龙场悟得的“知行合一”说，最初是在一群“不曾读书的人”那里得到印证的。这一特殊经验必然更坚定了他“觉民行道”的决心。“致良知”之教的定型在正德十六年（1521），他说：

> 我此良知两字，实千古圣圣相传一点滴骨血也。（见《年谱》，《全集》，页一二七九）

他又说：

> 吾"良知"二字,自龙场已后,便已不出此意,只是点此二字不出,于学者言,费却多少辞说。今幸见出此意,一语之下,洞见全体,真是痛快,不觉手舞足蹈。(钱德洪《刻文录叙说》,见《全集》卷四一,页一五七五)

阳明最后找到了"良知"两个字,对他的整个道德学说有画龙点睛之妙,所以才如此狂喜。关于"良知"说在理学系统中究当怎样理解的问题,古今讨论甚多,本节一概不能涉及。但阳明点出此二字同时也恰好配合了"觉民"的需要;这是哲学史、思想史研究者所未尝措意的另一层面。所谓"一语之下,洞见全体",此"全体"决不可能仅限于士大夫所熟悉的理学系统,而不包括平民大众的道德意识。从这一点切入,前引焦循所谓"良知者,良心之谓也"一语便值得注意。这句话的意思是说:"良知"相当于民间语言中的"良心",所以"虽愚不肖、不能读书之人"也能为阳明"致良知"之教所激动。"良心"一词也出于《孟子·告子上》,但至少在明代已成日常用语。兹引阳明与门人讨论"良知"的一段语录为证:

> 又论:"良知在人,随你如何不能泯灭,虽盗贼亦自知不当为盗,唤他做贼,他还忸怩。"于中曰:"只是物欲遮蔽,良心在内,自不会失。"先生曰:"于中如此聪明,他人见不及此。"(《全集》卷三,页九三。按"于中"当是"子中"之误,乃夏良胜之字,见陈荣捷前引书,页二八九—二九〇)

此处因讨论"盗贼",门人以民间语言"良心"代替特创的理学专名"良知",阳明特赞他"聪明",可知焦循的说法是有根据的。对于焦说,我只想澄清一点可能的误解:阳明的"良知"并不是专对不读书的人说教,而毋宁是企图同时兼顾"士"和平民大众的精神需求。

阳明又有"天理即是良知"之说(《全集》卷三,页一一〇),这也是为了打通理学系统与民间思想之间的隔阂而来,与"良知"之通为"良心"用意不殊。《传习录拾遗》中有一条记:

> 一日市中哄而诟。甲曰:"尔无天理。"乙曰:"尔无天理。"

> 甲曰："尔欺心。"乙曰："尔欺心。"先生闻之，呼弟子，曰："听之，夫夫谆谆讲学也。"弟子曰："诟也，焉学？"曰："汝不闻乎？曰'天理'，曰'心'，非讲学而何？"（见陈荣捷，前引书，页三九五）

这条语录十分重要，使我们确知"天理"和"良心"一样，已进入民间的日常语言。向来论"良知"与"天理"在阳明思想中的关系都着眼于宋、明理学内部的异同与变迁，因此根本没有注意到他以"天理"来诠释"良知"还含有另一层深意，即通向民间思想与信仰，以落实"觉民行道"的构想。阳明平时怎样和一般不读书的人进行沟通，现存文字中甚少纪录，但幸而他与聋哑者的笔谈保存了下来。兹略引《谕泰和杨茂》中一段，以见一斑：

> 你口不能言是非，你耳不能听是非，你心还能知是非否？（答曰："知是非"。）如此你口虽不如人，你耳虽不如人，你心还与人一般。（茂时首肯拱谢。）大凡人只是此心。此心若能存天理，是个圣贤的心，口虽不能言，耳虽不能听，也是个不能言不能听的圣贤。心若不存天理，是个禽兽的心；口虽能言，耳虽能听，也只是个能言能听的禽兽。（茂时扣胸指天。）你如今于父母，但尽你心的孝；于兄长，但尽你心的敬；于乡党邻里，但尽你心的谦和恭顺。见人怠慢，不要嗔怪，见人财利，不要贪图，但在里面行你那是的心，莫行那非的心。……（茂时首肯拜谢。）（见《全集》卷二五，页九一九—九二〇）

阳明对杨茂讲的全是"良知"与"知行合一"的道理，但所用的纯为民间语言，如"心知是非"、"天理"、"尽心"、"行是的心"等等。在这一番笔谈中，"天理"和"心"是两个轴心观念，恰好印证了前引关于市人相诟的记载。阳明与不读书人"讲学"，完全用民间的日常语言，在这一实例中表现得十分明显。我们可以说，阳明的"致良知"之教有"雅"、"俗"两种版本，这是相应于"觉民行道"而起的儒学新发展。这两个互相交涉而又平行的系列在阳明身后越来越显出清楚的分化。大体言之，黄宗羲《明儒学集》总结了"雅"本的流衍，而"俗"本的变化则需求之于《王心斋集》、罗汝芳《近溪子明道录》以

及最近发现的《颜钧集》等作品。但就阳明本人而言，“致良知”原是“一以贯之”的。在“与愚夫愚妇同的，是谓同德”(《全集》卷三，页一〇七)的新认知下，他特别强调了：“道”是“四民”所共有的，“良知”也是每一个人与生俱来的。关于这一点，下面论“良知”的社会涵义将稍作补充，姑止于此。

宋代“得君行道”的终极目的是重建理想秩序，当时称之为“三代之治”。朱熹论“道统”、“道学”与“道体”，无一不与“三代之治”紧密相连(详见本书第二章)。从这一角度说，王阳明在明代理学史上的划时代贡献，便在于他用“觉民”取代了“得君”，示学者另一条“行道”的途径，因而使“三代之治”再度成为一种令人向往的理想。阳明晚年在《答顾东桥书》中，特别写了一篇著名的“拔本塞源论”，借“三代”为象征，描绘出他心中的理想秩序。“致良知”之教如何能有“觉民行道”的妙用，在这段文字中发挥得酣畅淋漓。这里不必征引原文，但明末东林讲友陈龙正(1585—1645)有一段评语，则值得转录于下：

> 拔本塞源论，乃先生直接道统处。(中略)其心则惟欲安天下之民，惟共成天下之治。道学一点真血脉，先生得之。(引自陈荣捷，前引书，页一九九)

“安天下之民”、“共成天下之治”才是“道学一点真血脉”，此意至明末尚有解人。如果我们承认“致良知”之教与“觉民行道”是阳明思想的一体两面，那么他的真正继承者只能求之于王艮所传的泰州一派；这似乎是一个最接近事实的推断。

上面我从王阳明龙场顿悟开始，详细考论了他的“致良知之教”的发展，及其与政治生态、政治文化的密切关联。明代理学与宋代的重大反差，在对照之下，已无可掩藏；这不是仅仅从观念与观念之间的异同着眼，所能完全解释得清楚的。黄宗羲在《白沙学案·序》中说：

> 有明之学，至白沙始入精微，其吃紧工夫全在涵养喜怒哀乐未发而非空，万感交集而不动。至阳明而后大，两先生之学

> 最为相近。不知阳明后来从不说起，其故何也？（《明儒学案》卷五）

黄氏此疑上承晚明而来，顾宪成答关于白沙“静中养出端倪”之问，已先及此（见顾氏《小心斋札记》卷一八）。但据前引何良俊的分期，陈献章明明与薛瑄、吴与弼同属明代理学的前期。其时“行道”（“外王”）之路久断，白沙仅能以“不仕”免辱，其学也退缩在内圣领域中专求“自得”而止。阳明立“致良知”之教自始即与“觉民行道”相表里，所以他才说：“偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治。”他发明的“良知之学”最后是为了“治天下”，绝不能止于个别士大夫的“自得”。换句话说，他是要重回宋代道学“为己而成物”的大传统，不过不再走“得君”的上行路线，而改走“觉民”的下行路线。因此“拔本塞源论”中理想秩序的建立，必须预设人人（包括“闾井田野、农工商贾”）都能“复其心体之同然”。所谓“复其心体之同然”当然便是“良知”，“论”末且正式揭出此两字，更无可疑。陈龙正说他“直接道统”、“得道学一点真血脉”，确实抓住了阳明“致良知”之教的真精神。阳明在明代理学史上开创了一个全新的阶段，他的“良知”并非对白沙的“端倪”加以扩“大”而成，而别有其整体的构想，他当然没有“说起”白沙的必要。讨论及此，我必须稍稍说明“良知”的社会含义，然后这一观念何以能像野火一样迅速传布于社会各阶层，才能成为一个可以理解的历史现象。黄宗羲论阳明的宗旨云：

> 先生悯宋儒之后，学者以知识为知，谓人心之所有者不过明觉，而理为天地万物之所公共，故必穷尽天地万物之理，然后吾心之明觉与之浑合而无间。说是无内外，其实全靠外来闻见以填补其灵明者也。先生以圣人之学，心学也；心即理也。故于致知格物之训，不得不言致吾心之天理于事事物物。以知识为知，则轻浮而不实，故必以力行为工夫。良知感应神速，无有等待。本心之明，即知；不欺本心之明，即行也。不得不言知行合一。此其立言之大旨，不出于是。（《明儒学案》卷

一〇《王阳明传》)

这一段关于阳明与宋儒(其实即朱熹)之异的分疏,大致客观地呈现了阳明的观点。让我即以此为基础,试阐"良知"的社会性格。朱熹的"理"(或"天理")既外在于天地万物,则非"格"尽一切外物,即无由得到关于此"公共"之理的知识。这样一来,"理"与"心"合,便成了一张永远无法兑现的空头支票。阳明则解"格物"之"格"为"正","物"为"意所在之事"(见《大学问》,《全集》,页九七二)。于是"格物"便是随时纠正自己意所欲为之事,全在内心,不必理会外面的"天地万物"了。至于"致知",他说得更明白:

> 致知云者,非若后儒所谓充广其知识之谓也,致吾心之良知焉耳。(同上,页九七一)

阳明此处以"良知"与"知识"对举,即张载、程颐所谓"德性之知"和"闻见之知"的分别,有"德性之良知,非由于闻见"(《答欧阳崇一》,《全集》,页七一)一语可证。这是程颐"德性之知,不假见闻"的重述,不过径改"知"为"良知",以表明他的特殊宗旨而已。但是他更向前跨出了一大步,直接将"良知"与"天理"等同起来(见前引《答顾东桥书》),终于完成了把"理"完全收归内心的程序。现在我们可以清楚看出,依照阳明的理解,宋儒所谓"理"或"天理",只有经过长期从事于追求"天地万物"的"知识"的人才能获得,至于获得后,并无所加于"德性之良知",尚是次要的问题。但这样追求外在之"理"的活动,必须限于以"知识"为专业的"士",而不可能期望于"农工商贾"。由此可知,如果接受朱熹关于"格物致知"的解释,"满街都是圣人"将不可能出现,"觉民行道"也变成了断港绝潢。唯有改从他的"致良知"之说,则"卖柴人"也能参加"格物","虽终日做买卖,不害其为圣为贤"。这个道理是再明显不过的。所以"良知"的第一层社会含义是把"理"从"士"的垄断中解放了出来,成为社会上人人所能有,因为"天理即是良知",而"良知"本是人人都有的。这样我们便能更深一层认识他为商人方麟所写《墓表》中的一句话:

> 古者四民异业而同道，其尽心一也。（《全集》卷二五，页九四一。详见《中国近世宗教伦理与商人精神》，页一〇四—一〇六）

“尽心”也就是“致良知”，《重修山阴县学记》曰：

> 夫圣人之学，心学也；学以求尽其心而已。（《全集》卷七，页二五六）

此《记》与《墓表》同撰于乙酉，即1525年，恰可互证。可见阳明晚年不但以“理”为人人所有，而且“道”也一样，不必靠一个特殊的“士”阶层来提供。

“良知”还有第二层社会含义，即将“公共”的“理”分散给每一个人。“良知”虽是“心体之所同然”，但大同之中不妨众异，因为它毕竟是依附在每一个人的身上。《语录三》：

> 问：“良知一而已：文王作《彖》，周公系《爻》，孔子赞《易》，何以各自看理不同？”先生曰：“圣人何能拘得死格？大要出于良知同，便各为说何害？且如一园竹，只要同此枝节，便是大同。若拘定枝枝节节，都要高下大小一样，便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知。良知同，更不妨有异处。”（《全集》卷三，页一一二）

这显然是承认每一个人的“良知”都有所不同，并非“高下大小一样”。正由于“良知同，更不妨有异处”，“各自看理不同”也必须受到承认和尊重。于是“天地万物之所公共”的外在之“理”，在“良知”系统中转换为个体化或“私”化的内在之“理”，高下大小各不一样。所以“致良知”之教必然预设对个体价值的肯定。16世纪是个体意识再度在中国显现的时代（第一次在魏晋，但社会结构大异，故含义不同）。当时的语言大致是以“身”或“私”来表示今天所谓“个体”的意思，泰州学派中人尤其强调这一点。前面已提到王艮的《明哲保身论》，此外他还有“尊身”、“安身”、“修身”、“爱身”、“敬身”种种说法，黄宗羲曾各就原文语脉讨论其不同的含义，有贬有

褒(见《明儒学案》卷三二《王艮传》)。但这些评论与此处主旨无直接关系,兹不旁涉。我想指出的只有一点:他的"身"字即是"个体",无论所指为精神面或形骸面。这已足说明,"个体"是他的中心关怀,必须先肯定"个体",然后"良知"("明哲")或"道"才有着落。强调"私"的重要性则以李贽(1527—1602)最为著名。他说:

> 夫私者,人之心也,人必有私而后其心乃见,若无私则无心矣。(《藏书》卷二二《德业儒臣后论》,北京,中华书局,1959年,第三册,页五四四)

我们如果把"私"解作"个体","心"解作"良知",即可见他确是在发挥王阳明"良知"说的义蕴;离开"个体"之"私","良知"更从何处"发用"? 重视"个体"或"私"的价值并不限于泰州学派或理学家。16世纪江西儒生喻燮(1496—1583)曾说过下面这句话:

> 子知封建、井田乎? 遂其私所以成其公,是圣人仁术也。(李维桢《南州高士喻公墓志》,《大泌山房集》卷一〇五)

这也是将"个体"放在第一位的提法。"公"在此可以理解为社会或国家。现代学人讨论中国公私观的新变化大都集中在明、清之际,如顾炎武、黄宗羲诸人的议论。晚明诸老诚然有展开此一论说的大功,但他们的主旨仍不出一世纪前喻燮"遂其私所以成其公"一语的范围。清末梁启超接受了西方观念,他在《新民说·论权利思想》一节中说:

> 一私人之权利思想,积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想,必自个人始。(《饮冰室专集》之四,页三六)

这一论证简直就是"遂其私所以成其公"的现代诠释。但这不是巧合,而是由于梁氏在接受西方思想之前,早已吸收了晚明以来关于"公—私"的论说。可见16世纪个体意识的跃动,在明、清政治、社会思想史上开出了一股涓涓的潜流(详见《现代儒学论》,页二〇—二六)。阳明的"良知"适与个体意识同时出现,这是它能激起巨大社会回响的一个最重要原因。王艮之所以终为"致良知"说所折

服，而且成为推动“觉民行道”最有力的社会活动家，也绝不是偶然的。

更深一层看，“致良知”为个体意识提供了最合需要的精神动力。这和王阳明关于“良知”的另一种解释有关。他说：

> 良知只是个是非之心，……只是非就尽了万事万变。（《全集》卷三，页一一一）

《大学问》也有下面这样的话：

> 良知者，孟子所谓“是非之心，人皆有之”者也。是非之心不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。（《全集》卷二六，页九七一）

通过这一层解释，决定“是非”的大权已无可逆转地落在每一个人的手上，个人根据一己的“是非之心”，便能对“万事万变”作出独立的判断。在儒学传统中，无论是个体的“承当”精神或批判意识，都从来没有达到过这样的高度。他在壬午(1522)《答徐成之》第二书中说：

> 夫君子之论学，要在得之于心。众皆以为是，苟求之心而未会焉，未敢以为是也；众皆以为非，苟求之心而有契焉，未敢以为非也。心也者，吾所得于天之理也，无间于天人，无分于古今。苟尽吾心以求焉，则不中不远矣。学也者，求以尽吾心也。（《全集》卷二一，页八〇八—八〇九）

此处强调“是非”不能“从众”，必以个人“良知”为唯一的取舍准则，尤能显出个体意识与“良知”结合后所发挥的理性力量，未可与任性使气视为一例。正德十五年(1520)他与罗钦顺(1466—1547)为《大学古本》问题发生争执，在《答罗整庵少宰书》中说：

> 夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎！求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎！（《全集》卷二，页七六）

此书持说与上一书完全相同，但公然说出“不以孔子之是非为是非”，就儒家而言，可谓开两千年不敢开之口。这才是阳明“良知”说的真精神所在。尽管阳明事实上从未具体地指陈过，他心中的“是非”与孔子的“是非”有任何不相合的地方，甚至我们也可以相信，孔子的“是非”都一一通过了他个人“良知”的检查，然而仅仅当做一个抽象原则提出来，这几句话的意义已非同小可，因为它正式承认了个体良知为决定“是非”的最终极权威，高于两千年来普遍接受的“公共”权威——孔子（参看前引黄宗羲论阳明的宗旨）。

从历史的观点说，以“良知”为“是非之心”在晚明思想界所发生的实际影响，则是更值得重视的。兹举两例以明之。李贽晚年著《藏书》，开宗明义便说：

> 人之是非，初无定质；人之是非人也，亦无定论。无定质，则此是彼非并育而不相害；无定论，则是此非彼亦并行而不相悖矣。然则今日之是非，谓予李卓吾一人之是非可也。（中略）前三代，吾无论矣。后三代，汉、唐、宋是也。中间千百余年而独无是非者，岂其人无是非哉！咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。（《藏书世纪列传总目前论》，《藏书》，第一册，页一）

这是进一步发挥阳明“良知”说的社会含义。阳明既承认“良知同，更不妨有异处”，又肯定“大要出于良知同，便各为说何害？”李贽自然可说“人之是非，初无定质”、“此是彼非并育而不相害”。下半段责“后三代”千余年间“独无是非”，是由于“咸以孔子之是非为是非”，更是直接承阳明《答罗整庵书》而来。但李贽在这里并不是反对或批判孔子的“是非”，他所强调的正是阳明所谓“是非”必“求之于心”的基本原则。他在《答耿中丞》中说：

> “学其可无术欤”，此公至言也，此公所得于孔子而深信之以为家法者也。仆又何言之哉！然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？……且孔

> 子未尝教人之学孔子也。使孔子而教人以学孔子，何以颜渊问仁，而曰为仁由己而不由人也欤哉！何以曰古之学者为己，又曰君子求诸己也欤哉！惟其由己，故诸子自不必问仁于孔子；惟其为己，故孔子自无学术以授门人。（中略）夫孔子未尝教人之学孔子，而学孔子者务舍己而必以孔子为学，虽公亦必以为真可笑矣。（《焚书》卷一，北京，中华书局，1961年，页一六—一七）

细玩此书，大旨仍与上引论"是非"者一贯，所以强调为学必求诸己，"不待取给于孔子而后足"。书中屡引孔子之言为证，虽似对耿定向（中丞）作"以子之矛，攻子之盾"的反驳，但同时也流露出：对于孔子的某些说法，他也未尝不"求之于心而是"。这仍然是发挥"良知"说的精神。最值得注意的则是书中"天生一人，自有一人之用"、"此乃孔氏之言，非我也"等语；这是个体意识高昂时代的语言。所以后面引孔子语也专重一个"己"字。"良知"说为个体意识提供了精神动力，李贽是一个有力的见证。最后我还要补充一句，万历三十年（1602）李贽被逮下狱，疏劾他的罪状中有一条便是"以孔子之是非为不足据"（《明神宗实录》卷三六九，台北，中央研究院影印本，1966年。全疏见页六九一七—六九一九）。如果这是真的理由，追源溯始，则八十二年前阳明《答罗整庵书》是逃不了责任的。黄宗羲《明夷待访录·学校》云：

> 学校，所以养士也。然古之圣王，其意不仅在此也，必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备。（中略）盖使朝廷之上，闾阎之细，渐摩渐染，莫不有诗书宽大之气，天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。……三代以下，天下之是非一出于朝廷。天子荣之，则群趋以为是；天子辱之，则群擿以为非。……究竟养士一事亦失之矣。于学校变而为书院。有所非也，则朝廷以为是而荣之；有所是也，则朝廷必以为非而辱之。伪学之禁，书院之毁，必欲以朝廷之权与之争胜。其不仕者有刑，曰：

> "此率天下士大夫而背朝廷者也。"其始也,学校与朝廷无与;其德也,朝廷与学校相反。不特不能养士,且至于害士,犹然循其名而立之何与?(《黄宗羲全集》,浙江,古籍出版社,1985年,第一册,页一〇———)

《待访录》此例最能说明"良知"说的政治含义。黄宗羲所批评的是明代的政治生态与政治文化:"书院之毁"是张居正(1525—1582)的近事,"不仕者有刑"则指"寰中士夫不为君用科",都显然可见。明亡之后,他痛定思痛,把纲纪荡然的罪责归之于"泰州之后……传至颜山农、何心隐一派,遂复非名教之所能羁络"(《明儒学案》卷三二《泰州学案·序》),于是从阳明的"觉民行道"退回至士大夫的"得君行道"。书名"待访",即其明证。这可以说是明遗老的共识,顾炎武不但痛斥泰州之传,而且直指王阳明为祸首(《日知录》卷一八《朱子晚年定论》条,又《李贽》条)。他著《日知录》,也期待着"有王者起,将以见诸行事"(《与人书二十五》,《顾亭林诗文集》,上海,中华书局,1959年,卷四,页一〇三)。尽管如此,黄宗羲还是把阳明"良知"说的政治含义发挥得淋漓尽致。"天下之是非一出于朝廷"是明代政治文化的最典型特征之一,不但皇帝一向坚持这一点,拥护专制的执政大臣也是一样。张居正《与李大仆渐庵论治体》云:

> 又有一种腐儒,动引末季事以摇乱国是。不知本朝立国,规模与前代不同,本之威德并施,纲目兼举。无论唐、宋,即三代盛王,犹将远让焉。而宋时宰相,卑主立名、违道干誉之事,直仆之所薄而不为者。(《张太岳集》,上海,古籍出版社,1984年,卷二五,页三〇九)

张居正虽是能臣,也有相当的政绩,但他是百分之百地认同于明代皇权的体制。所谓"本朝立国,规模与前代不同,本之威德并施",其实不过是"以威立国"而已。他不许"腐儒……摇乱国是",即是不许士大夫"非"朝廷之所"是"。所言宋朝宰相"卑主立名",自非王安石莫属。安石当时与神宗所共定的"国是",最初是得到许多

士大夫支持的(见《朱熹的历史世界》第五章《"国是"考》)。他既"薄而不为",当然便只有走禁毁书院一条路了。罗汝芳曾当面问过他:"君进讲时果有必欲尧、舜其君意否?"他沉吟久之,答道:"此亦甚难。"(曹胤儒编《盱坛直诠》,台北,广文,1967 年影印本,下卷,页四四)可知张居正已没有"内圣外王"、"得君行道"的意识了。现在黄宗羲决意要扭转这一局面,他所向往的不仅是"朝廷"不能单向决定"天下之是非",而且是"天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其非是于学校"。这是要回到宋代儒家"天子与士大夫共定国是"和"君臣同治天下"的理想。《待访录》中《原君》、《原臣》两篇便发挥了这一主张。但他关于"是非"的议论显然上承阳明而来。阳明既"不以孔子之是非为是非",他当然可以理直气壮地把这一原则推扩到政治领域中来。"良知"说中的隐义,至此已转为显义了,但也必须等到明亡之后才能露面。仅此一端,即可见明代政治生态与政治文化和宋代的对比是多么鲜明。

总之,明代的政治文化不能容许"得君行道"观念的存在。王阳明在顿悟之后另辟一条"觉民行道"的新路。这条路虽由王艮和他的传人披荊斩棘,收到一定的成效,但很快便受到皇权方面的疑忌。《典故纪闻》卷一七载:

> 嘉靖时,御史游居敬请禁约故兵部尚书王守仁及南京吏部尚书湛若水所著书,并毁门人所创书院,戒在学生徒勿远出从游,致妨本业。世宗曰:"若水留用,书院不奉明旨,私自创建,令有司改毁。自今再有私创者,巡按御史参奏。比年阳倡道学、阴怀邪术之人,仍严加禁约,不许循袭,致坏士风。"(标点本,页三二)

按:游居敬(1506—1571)请禁王、湛著作和毁门人私创书院是嘉靖十六年(1537)的事(见 L. Carrington Goodrich & Chaoying Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography*, 1368—1644, Columbia University Press, 1976, p. 39)。这正是王艮聚徒讲学并在南京一带

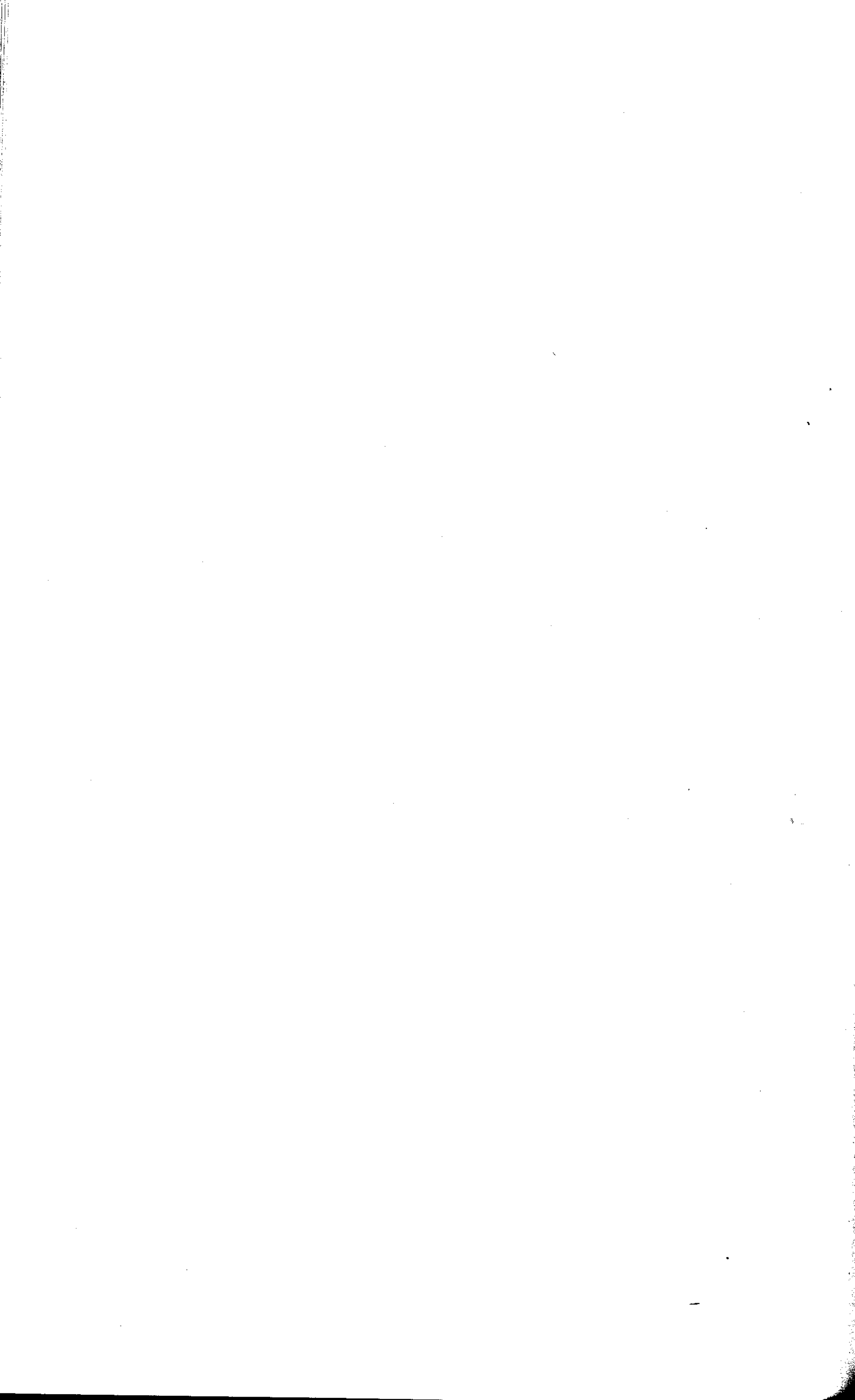
活动最频繁的时期。嘉靖十五年，一位服膺湛若水、王阳明思想的御史洪垣(《明史》卷二〇八本传)，恰好曾为王艮建构了“东淘精舍数十楹，以居学者”(见《王心斋年谱》,《王心斋全集》本，页三二—三三)。可知游居敬此举确有背景。世宗虽然放过了王、湛著作之禁，却接纳了“改毁”私立书院的建议。这比万历七年(1579)“诏毁天下书院”(《明史》卷二〇《神宗本纪一》)还早四十二年，不过影响不甚显著而已。从世宗“阳倡道学、阴怀邪术”之语观之，他显然已敏感到“觉民行道”在政治上的危险性。难怪后来颜山农、何心隐的讲学活动竟引起朝廷“黄中五斗之忧”了(见王世贞《嘉、隆江湖大侠》,《弇州史料》后集，卷三五；我在《侠与中国文化》中对此有较详讨论，收在刘绍铭、陈永明合编《武侠小说论卷》上册，香港，明河社，1998年，页六三—六八)。颜山农“欲有为于世，以寄民胞物与之志”(《明儒学案·泰州学案序》)，这是连黄宗羲也不得不承认的。现在《颜钧集》出现，更证实了这一说法(详见《现代儒学论》，页九八—一一二)。他所推行的民间宗教型的传道活动，其精神源头是阳明的“致良知”之教也毫无可疑。他下狱后，幸而获救，得以寿终。但何心隐和李贽则先后死在狱中，这条民间路线终于和“得君行道”一样，也证明是走不通的。晚明士大夫在危机最深重之际，忍耐不住，起而与皇权作正面的对抗，这便是著名的东林运动。黄宗羲论顾宪成曰：

> 先生论学，与世为体。尝言：“官辇毂，念头不在君父上，官封疆，念头不在百姓上，至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。”故会中亦多裁量人物，訾议国政，亦冀执政闻而药之也。天下君子以清议归于东林，庙堂亦有畏忌。(《明儒学案》卷五八《顾宪成传》)

但结局竟是“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”(同上《东林学案·序》)。“官辇毂”、“官封疆”的士大夫可置不论。“三三两两，相与讲求性命……”的，则绝大多数是王门数传之后的理学家。他们

"念头不在世道"上，对阳明"觉民行道"的大宗旨毫无感应。他们的主要兴趣集中在究竟通过何种"工夫"来证"良知"的"本体"；他们的议论大致都保存在《明儒学案》中。读了上面顾宪成的话，我们实在不能不感觉这是一个很辛辣的反讽。然而他们确代表了明代理学的主流，而这一主流则与明代政治文化有不可分割的关系。

通过与明代的比照，我希望宋代理学与政治文化的关联，将能更清晰地呈现在读者的眼前。



附　录

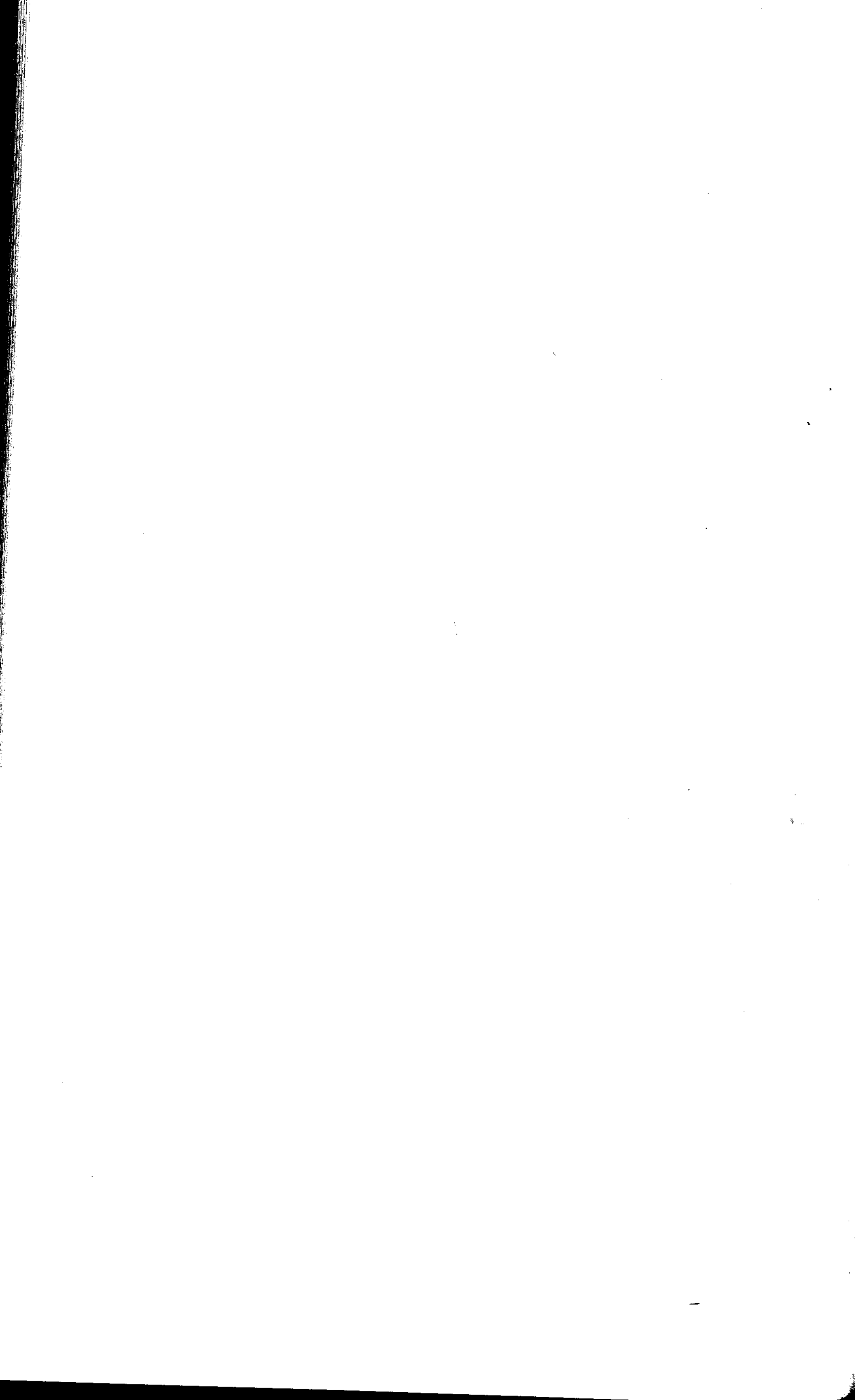
一、“抽离”、“回转”与“内圣外王”

二、我摧毁了朱熹的价值世界吗？

三、试说儒家的整体规划

本书校阅既竟，适值我答复有关《朱熹的历史世界》的评论文字三篇完稿。由于这三篇答文对于本书前五章的论旨作了进一步的澄清与展开，所以收在书末作为附录。

余英时



附录一

“抽离”、“回转”与“内圣外王”

——答刘述先先生

一、前　言

拜读了刘述先兄评论《朱熹的历史世界》一文，我首先要致深切的谢意，因为他确实平心静气地读了这部冗长的书，并且客观地评述了其中的得失。他大致作到了荀子“以仁心说，以学心听，以公心辨”(《正名》)这几句话。从作者的观点说，我已不能有更大的奢求，以下让我就他所提出的质疑，分别略作讨论。

二、关于“抽离”的问题

《朱熹的历史世界》包括三个互相关联而又彼此独立的部分：上篇《绪说》：概说理学整体与政治文化之间的交涉。上篇第一至第七章，通论宋代士大夫政治文化的结构与形态；下篇第八至第十二章，专论朱熹时代理学集团与权力世界的关系。上、下篇完稿在前，构成此书的主题，属于本格的史学领域。《绪说》则在上、下两

篇的基础上，重新考察理学的起源和形成，并对于理学作了政治文化的解读。所以这一部分可以说是一种思想史的研究，与正文的上、下两篇性质有别。由于述先兄所关心的主要是儒家（包括理学）精神价值的永恒性问题，因此他的质疑集中在《绪说》中几个概括性的论断。他最先提出的是所谓“抽象”（abstraction）的问题。他说：

> 凡学问不可能不作某种程度的“抽象”，没有抽象就没有学问。自然科学抽象的程度自远超过“人文学”，但不可以说人文学如历史只是研究“殊相”的学问。……只不过历史的抽象要对付的不是自然与因果的问题，而是文化与风格、形式问题。在这里我们关涉到三门彼此不同而互相关联的学问。哲学无分古今中外，唯一的判准是真理。思想观念史，也即英时兄所谓哲学史，则要探究哲学发生的脉络，凸显其本质，追溯其因缘，评估其影响。

述先兄论“历史的抽象”，本之卡西勒（Ernst Cassirer），论哲学与思想观念史当是他平时所持的看法。关于史学、哲学、思想观念史这三门学问的性质，今天我们每一个人大概都有不同的认识，很难统一。述先兄的分疏自有他的根据，这里不可能作深一层的讨论。我想指出的只有一点，即他所谓“思想观念史”如果指拉佛觉艾（A. O. Lovejoy）一派的“history of ideas”而言，则和我所说的“哲学史”仍有很大的区别。这一派的“观念史”是根本不能处理儒家“道统”或“圣学”一类问题的。这一点虽无关大体，但因可能会引起误解，故略作澄清。

但述先兄之所以发此一番议论，则是针对我所用“抽离”二字而来，其实出于误会。我并未以史学仅仅研究“殊相”，不涉“抽象”。中国人文研究传统中一向悬“由博返约”为最高境界。此义启自孔子“博学于文，约之以礼”（《论语·雍也》）；“约”即相当于“抽象”。后来韩愈说：“记事者必提其要，纂言者必钩其玄”（《进学解》），更是明白点出无论是研究历史（“事”），或思想、文学（“言”），

最后都必须归宿于一定程度的“抽象”。《朱熹的历史世界》虽然篇幅很大，而且处处涉及“殊相”，但在撰写过程中，“钩玄提要”始终是我的最高指导原则；我的最后目的正是要通过对于一切相关的“殊相”的考证，以建构宋代政治史、文化史上若干一向被忽视然而相当重要的“共相”。其中有些论点已承述先兄在书评中予以抉发并加认可。所以我不可能在“抽象”的问题上与述先兄之间存在着原则性的分歧。事实上，我所谓“抽离”是指“out of context”，故说：现代哲学史的叙事先将理学从儒学整体脉络中“抽离”出来，更进一步将“道体”从理学的脉络中“抽离”出来。依照中国传统的说法即是“断章取义”。我相信这主要是因为“哲学”一词来自西方，哲学史家为了在中国传统思想中寻找与西方“哲学”相类似的东西，不知不觉中便走上了这一条“削足适履”的道路。而“抽离”是无可避免的。我在书中只是指出这一现象，绝无责备别人之意。

但是我的专业是史学，虽然尊重哲学的“抽象”，却不免对“抽离”较为敏感。中国史学很早便有所谓“记言”与“记事”的分野。无论是“言”或“事”都以“抽离”为大忌。自章学诚揭出“古人事见于言，言以为事，未尝分事言为二物”之说以后（详见我的《论戴震与章学诚》外篇第三章），研究“言”的人已不能不同时注意与之相关的“事”，否则便不免陷于“离事而言理”之偏（见《文史通义·易教上》。参看王阳明“事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史”，见《传习录上》），更何况孟子早已提出了“知人论世”的观点。我在本书《绪说》部分所采取的立场是：一方面把理学放在儒学传统中去认识，另一方面则更进一步将理学的兴起与发展放在宋代政治文化史的脉络中，加以考察。我相信文本中的种种含义必须同时通过语境与事境才能充分显现；“春秋三传束高阁，独抱遗经究始终”（韩愈《寄卢仝》），虽是一种很普遍的研究方式，中西皆然但毕竟不是唯一的方式。我在本书中强调“语境”、“事境”（context）的重要性，自然会使读者联想到斯金纳（Quentin Skinner）一派的政治思想史研究法。这一派的渊源很早，但到斯氏才发展出系统的知识论与方法论，并继之以大规模的实践（如 *The Foundation of Mod-*

ern Political Thought, 2 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1978)，因此引起了广泛的讨论。但是必须声明，我虽愿意引这一“他山之石”为同调，我写本书却绝非闻斯氏之风而起，也未曾受到他的影响。如前所述，我的基本理据出于中国的史学传统，与斯氏的关系最多不过是殊途同归而已。无论就观点或方法言，我在史学研究上都是一个多元论者；研究的对象及其材料决定观点与方法的选择，而且不限于一端。像斯氏那样大张旗鼓，先根据维根斯坦、奥斯汀一系的语言哲学建立一套严格的知识论与方法论，是我所不敢、也不想尝试的。斯氏的理论与实践都曾受到异议者的深刻批评，其中即不乏与述先兄持论相近的（详见 James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Princeton: Princeton University Press, 1988)。我在本书中不过提供了一个与哲学史不同的视野，绝无取而代之，唯我独是的妄念。

三、关于“内圣外王”与“回转”

述先兄对我最严重的指责是认定我专重“外王”，而将“内圣”“抽离”掉了。这恐怕是因为他对我抱有“反新儒家”的宿见，所以完全误解了我的意思。他说：“没有一个以内圣之学为终极关怀的人会同意英时兄倡导的那种回转的。”这句话我完全深信不疑，而且也在意料之中。但我所谓“回转”并不是述先兄心中的“那种回转”。第一，本书所研究的是宋代士大夫群体和儒学整体的动向。“道学”（或“理学”）则代表了宋代儒学的最新面貌，和北宋初期相对照，大大加强了“内圣”这一重要向度。但作为一整体而言，“内圣”和“外王”是一连续体，绝对不能分割成两截。我所谓“回转”不是从“内圣”回转到“外王”，而是回转到“内圣外王”的整体。关于这一点，上篇《绪说》和下篇第八章第一、第二节曾反复论证。最近我又在《宋明理学与政治文化》一书的序言中再申此义，希望可以消除这一不必要的误解（此书新写《明代理学与政治文化发微》一长篇，与本书上篇《绪说》合刊单行，不久即将问世）。第二，我在本

书下篇第八章第一节论“内圣”与“外王”之间的紧张时，特别指出：

> 我们必须把理学家的个人立场和群体立场加以区别。从个人方面说，理学家或偏于“内圣”取向，或偏于“外王”取向，这是无可避免的。但以群体而言，“内圣”和“外王”却是不能不同时加以肯定的价值。（下册，页三五）

而且即使以个人言，也只是“偏向”而已，不能舍去任何一端。述先兄一口咬定我的“解读恰恰好遗漏了内圣之学的根本目的在于一己的安身立命，必由此切入才能把握‘为己之学’的精义”。我要请他读一读下面这段话。我论偏于“外王”取向的理学家，曾说：

> “内圣”之学确是他们的精神源泉，至少他们是如此这般深信不疑的。他们不但持此为安身立命之所在，而且也相信这一精神源泉足以涤荡他们的胸襟，不断改善他们做人做事的能力。从这一角度看，“内圣”之学的宗教性格是很明显的。（同上）

我真的遗漏了“安身立命”的“内圣”之学吗？述先兄引下面程颢的一段话作为驳斥我的根据，其言曰：

> 天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来，更怎生说得存亡加减？是他原无少欠，百理具备。（《遗书》卷二上）

我反复思索，实在看不出它对述先兄的论旨能发生什么支持的力量。这是程颢描写他“自家拈出来”的“天理”，其语明明借自荀子《天论》的“天行（亦有引作“道”者）有常，不为尧存，不为桀亡”。这是说“天理”（即“道”）作为宇宙根源的精神实体，本身是完满自足的，人的一切作为，无论是“外王”还是“内圣”，都对它无所增损。《绪说》中所引禅偈（“有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋”），为朱熹所认可者，即是此“物”。基督教全能、全知、全在的“上帝”也是与此“物”相类似的拟想。这个独立自足的“天理”根本无“内”、“外”之可言。它“至大无外”，同时也“至小无内”。“内

圣外王”只有在人得到“天理”以后才可能出现。如果述先兄以为“天理”本身即等同于“内圣”，那么他的误会便未免太大了。就个人言，在识得“天理”后，依之自我修养，“变化气质”，即是所谓“内圣”；依之处世接物，则进入了所谓“外王”的领域。依“天理”而转化自己需要一段修养过程，所以我说“内圣”是始点；但没有人真能不与他人接触，既与人相处，则必然发生秩序问题，所以我强调“秩序重建”是儒家的终极目的。这是理学家的共识，所以程颐一则曰：“道必充于己，而后施以及人”；再则曰：“君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。”（见上篇《绪言》，页一八五所引）“内圣外王”不可分而同归宿于秩序重建，这是无可争辩的。

为了澄清上引程颢语的意义，让我也引两条语录，以重建当时的语境。《遗书》卷二上云：

> 百理具在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽孝道，添得些孝道多？元来依旧。

此条与前引之条同一含义，文字也一致，当也出自程颢。所举尧、舜二例恰可说明前条“人得之者，大行不加”一语。尧、舜所尽“君道”、“孝道”，不可谓不“大”，然而仍无所增于“天理”中本有的“君道”、“孝道”，故曰：“元来依旧。”这是宋代理学的基本预设之一，陆九渊论朱熹“学不见道，枉费精神”而下一转语曰：“且道天地间有个朱元晦、陆子静便添得些子？无了后便减得些子？”（《象山集》卷三十四）这也是说朱、陆二人之有无都不可能对于作为精神实体的“道”（亦即“天理”有所增减。朱、陆是南宋“内圣”领域中两位最有成就的大师，难道我们因此便能援引述先兄的逻辑，推断九渊视“内圣”之学为可有可无吗？可知程颢的论点唯在阐明“天理”的完满自足，全未涉及“内圣”、“外王”孰轻孰重的问题。如果进一步追问：程颢“自家拈出天理二字”是公认的“内圣”之学，上面讲“天理”一段话也不能不归类于“内圣”之学，何以“天理”本身反而划在“内圣”以外？其实此疑极易解答。程颢所指出、所讲论的是他个人体验之所得，非即作为精神实体的“天理”本身。借用他“才说性时，

便已不是性”(《遗书》卷一)的推理方式,我们也可以说“才说天理时,便已不是天理”,或“才说道时,便已不是道”。

但第二条语录所引尧、舜“君道”、“孝道”之例,已显示出程颢视“内圣外王”为一不可分的连续体。尧、舜都是他心中的“圣王”,即“内圣外王”已合而为一。所以最后才能循“天理”而取得“外王”领域中的重大成就。尽“君道”的后果是建立了“治天下”的秩序,“孝道”所成就的则是人伦秩序。尧、舜的这些成就虽对于“天理”或“道”本身无所增添,但程颢对其价值则显然持十分肯定的态度。语录同卷又一条云:

> 达可以行于天下者,谓其全尽天之生民之理,其术亦足以治天下国家也。

此句是解释孟子“达则兼善天下”(《尽心上》)一语,其根据则仍在“天理”。“天之生民”也有“理”,即让他们可以生活在一个良好的秩序之中,所以相应而有“治天下国家”的要求。可知在程颢的理解中,“治道”不但必然包括在“天理”之内,而且必待“治道”建立之后,“天理”才能“全尽”。张载曾说程颢“救世之志甚诚切”;门人也记他平时常说“圣人志于天下国家”(见本书上册,页一八七)。上引语录恰好证实了这些同时人的证词。

程颢无疑是我所谓“内圣取向”的理学家,“内圣”和“外王”在他心理上必曾形成了某种程度的紧张。他受过周敦颐的精神感染,“胸怀洒落,如光风霁月”也似之,因此写下了“望花随柳过前川”(《偶成》)的名句。述先兄所引“尧、舜之事如浮云过目”云云,正是这一性格方面的表现。但这不仅只是一时的感触语,而且道、释两家更可以如此说,他的儒家立场则不可能让他长驻此境。他的《下山偶成》末二句云:

> 不是吾儒本经济,等闲争肯出山来。

这才是他的真心话,而且也将他的内心紧张赤裸裸地表达出来了。

现在让我交代一下“哥白尼式的回转”。述先兄说我出于“谦

抑”的动机，故意将“revolution”误译为“回转”，这是他的厚道之词。其实我用的是天文学上的原义，“revolution of heavenly bodies”岂能译作“天体革命”？“革命”反而是后起之义。但是我确实不认为我这部书有任何“革命”的意味。我仅仅对观测角度作了较大幅度的转动——从“道体”移向“内圣外王连续体”。而且我也没有否定哲学史取径的意思，因为在一定范围内它并未失去其有效性。哥白尼的太阳中心说出现后，托勒密系统(Ptolemaic system)也仍然继续流行，甚至在20世纪还在工程方面被广泛地使用(参看Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Second Edition, Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. 68)。在一般思想习惯上，我们今天不还是继续说“日出”、“日落”吗？何况思想史究竟不同于天文学，多元“叙事”在冲突中共存已形成一股不可逆转的潮流。我在本书中提及“哥白尼式的回转”，是因为多数读者安于故步太久，思想上恐一时不易转过弯来，不得不如此强调一下。此外别无深意。

总之，本书是史学作品，我尽量以同情的理解，试建宋代政治文化史的大纲维。对于理学的陈述，我尤其抱着异常谨慎的态度，所以也尽可能运用当时的语言，“内圣外王”便是一例。事实上，这两个字汇是容易引起误解的，但限于篇幅，不及细论。述先兄惋惜我不能认同于“理学家的终极关怀”，以致“拒绝入乎其内”，只能留在外面，“对塔说相轮”。这一点我实在抱歉之至。但有两个理由使我不得不辜负他的期许。第一，我的史学训练不允许我完全抛却对于历史客观性的追求。尽管客观性的观念现在越来越受怀疑，但彻底否定它，我便失去专业的立足点了。所以即使我认同于理学家的“终极关怀”，我也不能让它走进这部史学专著之中。第二，我不是“拒绝入乎其内”，而是不得其门而入。如果真要做到程颢那样“直入塔中，上寻相轮”，有两项先决条件是必须满足的：一是长期“修心养性”，彻底变化自己的“气质”。否则将如二程所云：“若不能存养，只是说话”(《遗书》卷一)而已。而“光在文字上变戏法是过不了关的”。在这一点上我完全同意述先兄的看法。二是

亲睹“道体”，和那个“有物先天地”的精神实体发生直接的接触，即使是惊鸿一瞥也行。宋、明的“道德性命”之学与西方的思辨哲学不同，它建立在这两个绝对预设之上。如果仅仅在语言层面上“变戏法”，又何以别于“对塔说相轮”？我既然不具备以上两项条件，留在外面“对塔说相轮”便成为我的必然宿命，但退一步说，在“苟全性命于乱世”之余，尚能从容“对塔说相轮”，在我已是意外的侥幸，不应该再得陇望蜀了。

2003 年 10 月 12 日

附录二

我摧毁了朱熹的价值世界吗

——答杨儒宾先生

一、再论“回转”与“内圣外王”

《朱熹的历史世界》出版以来，我先后已拜读了陈来和刘述先两先生的评论，都是长逾万言的用心费力之作。（见陈来《“从思想世界”到“历史世界”》，《二十一世纪》2003年10月号，页一三〇—九；刘述先“书评”，见《九州集林》2003年冬季号，页三一六—三三四）杨儒宾先生的长文，也从多方面攻错；他以《如果再回转一次“哥白尼回转”》为题，与述先兄关于“回转”的质疑有可以互相参照之处。（《当代》一九五期，2003年11月，页一二五——四一）关于“回转”问题，我已有专文答述先兄，题为《“抽离”、“回转”与“内圣外王”》，（刊于《九州集林》2004年春季号）所以本文不再重复。但由于本刊读者未必都有机会读到香港出版的《九州集林》，让我对这一点先作一交代，然后再进入正文，以免杨先生误会我故意避重就轻，不答他提出的中心问题。但下面所论，有远出答刘先生文之外者，所以也可以算是该文的续篇。

本书上篇《绪说》中提出了一个论点，即宋代理学虽以“内圣”之学（讨论心、性、理、气之类）显其特色，但并没有离开儒学的大传统，仍然以重建一个合理的人间秩序为其最主要的目的，即变“天下无道”为“天下有道”。所以我建议在观察角度上作一调整，这便是所谓“回转”。述先兄误会了我的意思，以为我主张从“内圣”回转到“外王”。其实我在书中已明白说过，理学家之所以异于宋初以来的传统儒家，便在于他们特别强调：非先在“内圣”方面取得实实在在的成就，“外王”是不可能实现的。这个强调是王安石所未有的，虽然他已建立了内圣外王相辅以行的基本模式。所以我向述先兄解释：理学其实是一个“内圣外王的连续体”，我是要从“内圣”回转到这个连续整体，并不是完全撇开“内圣”，只重“外王”。不但如此，我论“内圣外王连续体”不可分，主要是着眼于理学作为一整体和理学家作为一士大夫集体这个层次上。至于理学家作为个别的人，则有倾向于“内圣”的，也有倾向于“外王”的；在这两大型之中，个别倾向的程度也因人而异，无从一概而论。但由于理学家作为儒者必须在理论上同时肯定“内圣”与“外王”两大价值，不可能舍去其中任何一个，于是在个人层面上便出现了“内圣”与“外王”之间的紧张。这是因为一方面“内圣”取向的理学家必然意识到：他们除了“存养”和“讲论”所谓“道德性命”之外，还承担着实践“外王”（建立秩序）的责任（“以天下为己任”）。另一方面，“外王”取向的理学家也时时警觉到，他们不能终日在世务中头出头没，必须随时在“内圣”领域中力求精神境界的提升。唯有如此，他们才能本其“外王”之学不断从各方面改善人间秩序。（所谓“外王”之学，在宋代一般指“礼、乐、刑、政”之类。胡瑗教学，分立“经义”与“治事”两斋，即后来“内圣”之学与“外王”之学的先驱）。所以，作为一个“理想型”看待，个别的理学家必须同时兼具“内圣”之学与“外王”之学，而以重建秩序（此即“外王”的实现）为最后归宿。理学的整体结构即与此相应。（《大学》与《近思录》即其证）反之，若将理学定性为专讲“心性”之类的形而上“内圣”之学，置人间秩序为“第二义”，这也许可以满足“小我”或“自我”的某些“终极关怀”。

但这样一来，理学家和弃世与避世的释、老便难以分辨了。所以朱熹说："自谓能明其德而不屑乎新民者，如佛、老便是。"(《语类》卷一七《大学四》)他评程氏门人下梢"都流入释氏"，(同上卷一〇一《总论》)尤为明证。谢良佐(显道)讥议张载"以礼教人"，以致其门下"溺于刑名度数之间，行得来困，无所见处。"这恰好反映他不重视人间秩序的重建，一味求在形而上的"道"上有"所见"。因此朱熹说他"又自偏了"；又说："如今人说道，爱从高妙处说，便说入禅去，自谢显道以来已然。"(均见同上《谢显道》条)这个反面论证更加强了我所谓"回转"的必要性。理学既在儒统之内，没有任何理学家会公然说(但可能会私下想)：我的最终目的仅在于个人体证与讲论形而上的"太极"或"天理"。"天下无道"则属于形而下世界的事，且待我"证道"或"悟道"之后，完成了我个人的"终极关怀"，再相机行事。如果机缘成熟("命")我当然会尽力去建立人间秩序，但若机缘不至，我仍然只好退下来，继续追求我个人的生命意义。这可以是一种正常的人生态度，但决不符合儒家的立场。

用上述的观点看待"内圣"之学的本书读者，有一个基本误会，以为我在书中所谓"重建合理的人间秩序"或简称"秩序重建"(相当于"外王"的实现，但误会也由此起)，专指政治秩序(即"治道")。其实我在上篇《绪说》中论《近思录》引朱熹解《大学》云："修身以上，明明德之事也"；"齐家以下，新民之事也。"我同时便指出："明明德"是"内圣"领域，"新民"则是"外王"领域。(上册，页三五)可见我所谓"秩序重建"是从社会的最基本单位——家——算起的。换句话说，人一生下来便置身于一层层一圈圈的"秩序"之中，每一个"秩序"都可以是"重建"的对象。但因本书的主题是宋代士大夫政治文化，尤其集中研究了两宋的政治改革，读者很可能会将"外王"、"秩序"、"改革"三个概念与"得君行道"紧密地连成一体，难解难分。在这一理解下，读者自然会推想："外王"的实现或"秩序重建"是"千载一遇"的事，理学家既不可能常有这种际遇，则他的人生取向必然只能以"内圣"为主导。但是如果读者知道我所谓"秩序重建"乃从社会的最基本单位(家)开始，大概便不致再认为人可

以有不理会"秩序"的一天。即使是"出家人",还是逃不掉宗教社群的"秩序"。陆九渊"得君行道"无成,回到故乡创办象山书院,但书院是一团体,仍必须订"学规"以建立和维持"秩序";后来知荆门军,"承流宣化",更根据他自己的"内圣"所得整顿地方吏治,矫正风俗(如以讲《洪范》的"敛福锡民"代替道教设醮)。所以周必大说他"如古之循吏"。即使闲居在家,据一位美国史学家最近的研究,他对本州本县的种种地方秩序,仍积极参与,无一息之停。(此事后文有交代)而且只要涉及"秩序重建",无论大小高低,也无不有机遇的问题,并不仅"得君行道"为然,那不过是最突出的情况而已。即如持"孝悌之道"以"齐家",舜的父亲是瞽叟,弟弟是象,因此他也同样面对过"得父"、"得弟"的问题。其他可以类推。所以从儒家立场说,个人终生追求"终极关怀",待机"行道",成败不系于心云云,即是对此唯一的人间世界(因儒家无死后世界)采取一种观望的态度。果真如此,则"证道体"与"证涅槃"也不过在百步与五十步之间而已,尚何"价值托付"之可言?但这一误会实因将"外王"钉死在"得君行道"的概念上所引起,这是我在撰写过程中未能预先想到的。我虽在上引"明明德"、"新民"条中点出了"外王"的广大范围,又在第三章论"天下为己任"一语时,具体说明此意,(上册,页二九九—三〇〇)但毕竟没有特别说明"外王"的实现或"秩序重建"究竟何指。这是我的疏忽,因此也必须对读者的误解负起一部分的责任。现在我已相当彻底地澄清了这个问题,则从理学的特殊观点说,"内圣"、"外王"为一连续体而归宿于秩序重建,是一个经得起反复勘查的断案。其理由可以简括如下:人既无一刻不在"秩序"中生活,也就是无一刻不面对建立合理"秩序"的问题。而建立秩序的唯一凭借,根据理学家的共同信仰,便是他们所发展出来的一套"内圣"之学。就社会为一整体而言,"内圣"之学决不可能是终点,而必须在"外王"或"秩序"的领域中显出"全体大用"。这是出于儒学本身的内在要求。即使作为个人的理学家,他身在"秩序"(无论大小高低)之中,负有使此"秩序"越来越合理的责任,因此也不可能止步于"内圣"。否则他便是在"内圣"中流

连光景，与耽禅悦无以异了。所以就我所见，如果不把理学推出儒统之外，我们必须"回转"，将视线从"内圣"移向"内圣外王连续体"。"内圣"之学无论多重要，都不可能是理学的终点；它与"外王"之学紧紧地连在一起，为建立合理的人间秩序而服务，而且也只有在秩序中才能真正完成自己。朱熹以《大学》"明德"、"新民"分指"内圣"与"外王"两大领域，本书已经论证过了，《语类》中其他证据尚多，已无详引的必要。但我最近发现了下面这句最简明扼要的话：

> 新民必本于明德，而明德所以为新民。（卷六"万章问孔子在陈章"）

如果用"内圣"、"外王"代进去，这句话便是

> 外王必本于内圣，而内圣所以为外王。

宋代理学家关于"内圣外王"的整体认识，在此已一语道尽。

最后我还要补论宋代儒家要求重建政治秩序（"治道"）与孔子的关系。以"回向三代"为号召，推动全面的政治革新构成了宋代儒学的主流，上起古文运动，下迄朱熹的"王霸"之辨。由于儒家士大夫从中央发动的政治改革，前后也有三次，即庆历变政、熙宁新法和"孝宗末年之政"。这样长期持续的思想运动和反复出现的改革动向，特别是二者之间的互动关系，构成了宋代历史的一大显著特色，不但空前，而且绝后。关于这一独特现象的历史背景，本书上篇各章已试着提出了多方面解释。我说宋代儒学（包括道学或理学）以秩序重建为最主要的关怀，而以整理"治道"为其始点，便是以上篇的研究为根据。上篇《绪说》分析宋儒"平治天下"精神的古典儒家的源头，我特别强调了孟子的影响，这里我要进一步指出，宋代儒家士大夫的热心参加政治改革也曾受到孔子以身作则的激励。这也是与本书主题直接相关的重要史实，不能不补写一笔。《论语·阳货》篇有两则著名的记事。第一则说：

> 公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说，曰："末之也已，

何必公山氏之之也?”子曰:“夫召我者,而岂徒哉? 如有用我者,吾其为东周乎?”

第二则说:

佛肸召,子欲往。子路曰:“昔者由也闻诸夫子曰:‘亲于其身为不善者,君子不入也。’佛肸以中牟畔,子之往也,如之何?”子曰:“然,有是言也。不曰坚乎,磨而不磷;不曰白乎,涅而不缁。吾其匏瓜也哉? 焉能系而不食?”

这两个故事都是描写叛臣召孔子,而孔子露出一副跃跃欲试的神情。孔子先后答子路的话也是一致的,表示他不甘寂寂以终,希望有机会在政治上一显身手,也许可以造成一个继“三代”而起的“东周”。这两件事必须和下面他答避世之士的话合起来看。他说:

鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与? 天下有道,丘不与易也。(《微子》)

上一句话表明他对这唯一的人间世界的深爱;下一句则显示他改造(“易”)人间世界的弘愿,非到“天下有道”的境地决不停止。这是孔子对于政治的真实态度。抓住了他这一心理,我们才懂得他为什么对公山与佛肸之召竟怦然心动。后世注家对这两个故事是有过争论的,但这不影响我们此处的讨论,因为宋儒于此是深信不疑的。

现在让我举两例以见孔子重建政治秩序的志向在宋代改革取向的士大夫间所引起的反响。第一例即王安石。他的《中牟》诗云:

颓城百雉拥高丘,驱马临风想圣丘。此道门人多未悟,尔来千载判悠悠。(《临川先生文集》卷三〇)

此诗年代难定,但无论在熙宁前或后,都清楚地反映他深契孔子“吾其匏瓜也哉? 焉能系而不食?”的精神。“门人多不悟”当指子路,因为他两次都不赞成孔子前往施展抱负。不用说,安石咏此诗时,“如有用我者,吾其为东周乎?”一语也必然往复胸中,所以他推

行变法不仅受孟子的影响，也同时受到孔子的启发。第二例则恰好是朱熹。《语类》卷四七有“佛肸召章”一条，论孔子何以欲往云：

> 圣人见万物不得其所，皆陷于涂炭，岂不为深忧，思欲出而救之。但时也要，出不得，亦只得且住。圣人于斯世，固不是苟且枉道以徇人。然世俗一种说话，便谓圣人泊然不以入其心，这亦不然。如孔子云：“天下有道，丘不与易也。”这个是十分要做不得，亦有不能自已之意。……但要出做不得，又且放下。其忧世之心要出仕者，圣人爱物之仁。至于天命未至，亦无如之何。……出处之大义，亦在这里。

又答“欲往而终不往”云：

> 圣人欲往之时，是当他召圣人之时，有些好意来接圣人。圣人当时亦接他这些好意，所以欲往。然他这个人终是不好底人，圣人待得重理会过一番，他许多不好又只在，所以终于不可去。如阴雨蔽翳，重结不解，忽然有一处略略开霁，云收雾敛，见得青天白日，这处自是好。

此两条都是叶味道（贺孙）所记，另外还有一简本，为潘时举同时所记，下注“贺孙录详，别出。”按时举所记为绍熙四年（1193）以后所闻，则必在五年朱熹被逐出临安之后。这一年十二月竹林精舍落成，熹“率诸生行释菜之礼”，（见《年谱》）叶、潘二人疑即在其中。潘时举所记虽略，但第二段最后一句反比叶录为详，其言曰：

> 譬如重阴之时，忽略开霁，有些小光明，又被重阴遮闭了。

此句语意完整，“又被重阴遮闭”数字答复了何以“终不往”的问题。上引解“佛肸召”章的年代既定，可知朱熹完全以自己“立朝四十日”的政治经验与孔子“欲往”事互相印证，可以说是他的“夫子自道”。他所谓“所说经固有嫌于时事而不能避忌者”，于此又添一例。“忽略开霁，有些小光明，又被重阴遮闭”，也是他最后在临安的遭遇。他在临行时朝廷又有知江陵的任命，他此次坚辞不就，并决绝地说：“今番死亦不出。”（《语类》卷一〇七）此即与他说孔子何

以“终不往”之意相通，因为关系着“出处之大义”。但更值得注意的是他驳“世俗一种说话”，以为圣人于“斯世”竟能“泊然不以人其心”。相反地，他坚持，圣人对变“天下无道”为“天下有道”一事“是十分要做不得，亦有不能自已之意”。我说理学家的最大关怀是重建合理的人间秩序，在这里又得到一次意外的证实。朱熹注解《论语》至迟也始于三十岁左右，则孔子的两个“欲往”的故事，在他心中当思量过不止千百遍。他热心于“孝宗末年之政”不可能不受到上述孔子精神的感染。陆九渊在等待轮对期间与友人书，也特别引“如有用我者，吾其为东周乎？”一语（《象山全集》卷一一《与王顺伯》），尤足与朱熹所言相阐证。这才是儒家真血脉之所在。所以明末顾宪成说：

> 官辇毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上，至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。（《小心斋札记》卷一一）

他自己是理学家，平时讲学也不离心、性、理、气、太极、本体、工夫等，读《明儒学案》卷五十八可知。他大概不能算是忽视“心性论”、“形上学”的人。上引的话出自他之口，恐不能等闲视之；事实上，他已从存在的危机感出发，在那里指点“向上一机”，呼吁理学已到了不能不“回转”的时候了！

二、我摧毁了朱熹的价值世界吗

上一节是关于“回转”说的进一步澄清，其中涉及“内圣”与“外王”的关系和“秩序重建”的确切涵义等等。这是我的正面陈述，并非针对杨先生的大文作驳论。不过我相信，杨文中有关这些问题的质难也同时得到了充分的回应，所以下文不再另作讨论。

刘述先先生虽在“回转”问题上向我提出了深刻的疑问，但他对全书的中心论旨则把握得很准确。他深知本书上、下两篇的正文都属于史学研究的性质，只有在正文完成后才补写的上篇《绪

说》是关于思想史的专篇。我现在还可以补上一笔，我笔下的理学家只是宋代士大夫集体中的一个特殊类型，不是个别的人；《绪说》中的政治文化解读也仅限于与正文题旨直接相关的某些理学观念。我根本没有触动宋代理学体系的本身，更没有任何企图对所谓“心性形上学”另提出一套有系统的新说，因为这是完全在本书的范围以外的。

但杨先生对于本书的理解却别具只眼。他认定本书的主旨是为了颠覆整个理学传统，包括朱熹在内。他在字面上确实肯定了本书为政治史、文化史的研究，并大度地承认了本书所取得的成绩。但他的全文无处不明说或暗示：我的历史研究彻头彻尾地是对庄严神圣的理学殿堂进行拆基工作。杨先生的中心论点集中表达在结论部分。承他抬举，我居然可以跻身于中国的叶适、王廷相、戴震和日本的伊藤仁斋、荻生徂徕等人的行列，成为所谓“东亚近世反朱学的潮流”中的一员。我虽然因此不免有点飘飘然，但可惜我完全不知道其中几个时代全不相接的中国人怎样“里通外国”，形成了一个不断的“潮流”，更不知道我自己由谁介绍，参加了他们的“潮流”。最后杨先生又感慨万千地为本书写下了“最后审判”的判词：

> 它开辟了极少人践履过的历史世界，但也摧毁了朱子一生想努力建立的价值世界；它具体化了，使得理学有血有肉；但也狭隘化了，使得理学沦为捆绑在历史时空下的封闭性体系。此书带来的解蔽与遮蔽的效果同样的伟大。（页一四〇）

这几句话不仅“画龙点睛”，而且“图穷匕首见”。“摧毁了朱子的价值世界”这项罪名实在太大；弄得不好，可以得到与少正卯同样的下场。我不得不稍稍申辩一两句。关于“价值世界”与“历史世界”的问题，留待后面再说。本节只准备谈两点：第一，我是不是蓄意摧毁朱熹的历史世界？这一点关系我是否能从“死刑”减为“终身监禁”或“有期徒刑”，非同小可。第二，法官根据刑法哪一条对我判如此重罪？借用法官自己的话，即“此中必有说”（页一二六）。

我在本书下篇的撰写过程中，接触了有关南宋理学家如朱熹、陆九渊诸人的大量资料。经过了分析与系统的整理之后，我得出了一些自以为是证据充足的论断。这些论断，至少在我的眼中是有助于提升而不是贬低理学家的历史形象。姑举一二例以具体说明我的意思。晚明顾炎武说过一句贬损理学家的名言："以明心见性之空言，代修己治人之实学。"他也许是专指明末的理学家，和上引顾宪成的评语互相呼应。但无论如何，这句话流传天下后世，终于将所有理学家都一网打尽。进入20世纪之后，这句话更与山谷中的巨大回响一样，震荡得人人的耳鼓都将破裂了。但是通过理学家群体的政治活动和言论，我发现他们一步一步地在实践平生所信持的基本价值。他们在险恶而多变的权力世界中，坚守儒家的原则，以不屈不挠的精神争取"内圣外王"理想的实现。大量史料中所透露出来的事实真相有力地驳斥了三百多年来种种加于他们身上的诬蔑不实之辞。此其一。20世纪中叶以来，又泛滥着另一关于理学家及其思想的判断，说他们都是专制皇权的辩护士或大地主阶级的代理人；他们所提倡的"天理"或"良知"，无一不是杀人不见血的"软刀子"，而且刀刀不离"人民"的咽喉。我从他们"内任"（中朝官）或"外任"（地方官）上种种实际的行动出发（如朱熹与陆九渊）进而解读他们的某些形而上的命题，所得到结论又恰恰和这些控诉完全相反。他们一方面各以不同的方式发挥"士"为政治主体的意识，以与皇权相抗衡；"天理"、"太极"之类的观念都或多或少、或隐或显地构成了对"君"的一种精神约束，如朱熹关于"皇极"的新解即是显证。另一方面，他们明确地承认"士"从"民"来，必须以维护"民"的利益为己任，所以如何"泽及下民"是他们在外任上念兹在兹的关怀。他们并不轻视不识字的"民"。个别的"民"可能被愚弄，但"民"作为一集体则具有极高的政治智慧。因此程颐与陆九渊都明说"夫民，合而听之则圣，散而听之则愚。"（见上册，页二三四—五）现代一个动人口号："人民的眼睛是雪亮的"，早就由理学家在一千年前道破了。本书在这一方面的探讨至少收到了为他们"辩冤白谤"的客观效应。我真的如杨先生所指控，摧毁

了朱熹的“价值世界”吗？杨先生采用了西方一个很现代，甚至“后现代”的策略，叫读者千万不能相信本书所得到的论断，尤其不能为此书广引资料的假象所欺骗。他说得很露骨：“但资料本身不见得会说话，资料的意义还是需要靠诠释。”（页一三三）这句话表面上看起来好像人情入理，但可惜落入文字，本身也立即构成了一种“资料”，一样需要“诠释”。这样一来，上面我为理学家的“价值世界”作辩护的论断当然也是“诠释”的把戏，未可信从。所以杨先生的策略虽高明，却不免是一把两面都可以割的刀，也同样会伤到自己。这个“诠释”说的隔壁便藏着一柄更锋利的剑，其名曰：“文本以外无一物。”（“There is nothing outside of the text”，见 Jacques Derrida，*Of Grammatolgy*，Johns Hopkins University Press，p. 158）此剑确可以致本书于死命，宣布我的历史建构全是“虚构”。但杨先生却不能轻试此剑，因为我不过丢掉一个历史世界，他的损失则将大一倍以上，因为那个“更真实的价值世界”也必定保不住了。我检查本书的结果，并没有找到任何硬证可以支持杨先生的判词，有之则是反证。不但如此，至少从 20 世纪开始，我们的生活世界中早已找不到什么“朱熹的价值世界”；大概它已“退藏于密”，回到那个“净洁空阔底世界”去了。朱熹的“价值世界”一出世便命运多舛，想“摧毁”它的力量很多。别的姑且不说，理学家中陆九渊便是第一个领头做“摧毁”工作的人，接着便是明代的王阳明，几乎完成了使命。即使在它销声匿迹多年以后，现代还有人通过哲学理论中 DNA 的测验，宣布这世界的创建人不过是儒家的一个“别子”。这些都是人人看得见的事实，杨先生不可能不知，为什么单单判我以“摧毁”之罪呢？难道是他见大敌则怯，见小敌则勇么？无论如何，我不可能“摧毁”一个根本不存在的东西。所以我开始怀疑法官的动机。

为此我重检杨先生的大文，终于解开了我的疑惑。他一则说：我在本书中的主要论断是“明显的针对着当今中国哲学的研究风气而来”；（页一三四）二则说：“余先生两个世界的分别恰好捅了哲学与理学研究上的大马蜂窝”；（页一三五）三则说：“余先生的论点

明显的挑战理学的大论述，但也要接受理学大论述的挑战。”（页一三九）在这三条中，“当今中国哲学的研究风气”、“哲学与理学研究”和“理学大论述”三个描述词异名同实，指的完全是同一对象。但前二词似乎太广泛，难道杨先生认为“当今中国哲学的研究风气”或“哲学与理学研究”已达到了“道一风同”的境地吗？这也许是因为他真人不肯露相，以致放松了“哲学陈述”的严格性。三者相较，“理学大论述”似可作为他所需要的代号；名从主人，所以下文我将一律用之。不过在上引第二条中，杨先生用词遣字还另有略欠斟酌之处。他无意中将堂堂的“理学大论述者”比喻成一群“马蜂”，我期期以为不可。

讨论至此，终于水落石出，原来杨先生不过是假朱熹为名，惩罚我对“理学大论述”大不敬之罪而已。而且他也表明不是单枪匹马而来，而是代表“大论述”向我“挑战”。我在《绪说》中论现代哲学史关于理学的处理，并没有特别的针对性。我确实认为“内圣”与“外王”分家，成为独立的研究对象是理学“哲学化”的结果。哲学在中国成为一门独立的学科已将百年，根据西方哲学的范畴研究中国思想也取得了丰富的成绩。这是公认的事实。但从纯哲学的角度观察理学，必然会将焦距集中在它的形上学、宇宙论、伦理学诸方面，太极、天理、心、性、理、气等概念自然成为研究的重心所在。在哲学史领域内，这是完全正当的运作，无人会提出异议。但《朱熹的历史世界》所研究的是宋代士大夫的政治文化。理学既是这个政治文化的一个组成部分，我当然也把它看做是其中一种特殊的历史现象。这是我将它放回宋代儒学的整体动态中加以观察的根本理由。在这一视线下，“内圣外王”必然呈现为一不可分的连续体。书中涉及理学的某些形而上命题，也是扣紧在政治文化的环节上，试图寻求二者之间可能的历史关联。至于理学各家的形上学、宇宙论系统的内部结构、性质、意义等等凡属哲学范围之内者，我一概不置一词，以谨守“不知为不知”之戒。所以我这部书中有明显的史学预设，但绝无哲学的预设。本书与哲学史的取径范围不同，取材亦异，所追求的知识的性质更是南辕北辙。不过由

于本书也踏入了理学这块园地，双方在辽远的边境上偶而发生某些争执，或许不易全免。除此之外，我认为彼此大体上是河水不犯井水，应该可以相安无事。我在《绪说》中提到的哲学史取径当然包括了“理学大论述”在内，但也仅止于此而已。杨先生“明显的针对”、“明显的挑战”云云，径自对号入座，大有“当今天下，舍我其谁”之概，则未免过于敏感。岂天下之大，更无他人从哲学史角度研究理学乎？

正因杨先生有此敏感，所以他在文中流露出一种陆九渊式的“若伤我者”的情绪。他的疑云既起，不免草木皆兵，在书中处处发现敌踪，把原来毫不相干的论题也看做是针对着“理学大论述”的“挑战”。杨先生指名要我“接受理学大论述的挑战”，这似乎表示他的评文有某种代表性。经过慎重考虑之后，我决定写此文相答。这是因为“大论述”第一代和第二代的创建者都是我非常尊重的学术前辈；而且我和第二代诸公之间确有很深的渊源。我虽不能在思想上追随他们，但敬重之心并不稍减。第三代之中更有不少是我的朋友，并未因学术异同而略生芥蒂。所以我从来不愿把自己看做是“大论述”的思想敌人。此文仍是专答杨先生一人之作，并不以整个“大论述”为回应的对象。特声明于此，以免误会。

三、关于“后王安石时代”

杨先生为了将此书的荒谬性剖开示众，特别选择了“后王安石时代”一词作为对象，集中火力，痛加攻击。他说：

> 余先生设定王安石与朱子分别是两宋政治史的关键人物，王安石在前，他得宋神宗赏识，君臣相会，千载一时，共创新局。朱子在后，他对宋孝宗也有高度的期盼，期盼他援引真儒，再造三代盛世，完成儒者一生追求的理想。王安石与朱子两人在“行道”上有共同的承诺，在大方向上对道的内涵也有共同的认识，王安石事实上是朱子志业的先行者，所以作者称

南宋为"后王安石时代"。

接着还有一段话:

> 但他为什么要将南宋定位为"后王安石"的时代呢?既然称呼"后王安石时代",这表示南宋的主要知识分子是继承着王安石的志业而来的,这些主要知识分子应该在某些核心的议题上是王安石志业的传人,否则"后"之云云,就不好冠上这个字汇了。(均见上引文,页一二八)

我摘引原文较长,是恐怕转述有失杨先生的原意。此中如"朱子……是两宋政治史的关键人物"、王、朱两人"对道的内涵也有共同的认识"、"王安石……是朱子志业的先行者"、"南宋主要知识分子是继承着王安石的志业而来的"等语,无一不荒谬绝伦。但是这些话都是杨先生代我一一"设定",然后自动将发明专利登记在我的名下。

不仅如此,我在《绪说》中论神宗时代的儒学动态,曾指出:"外王"与"内圣"必须相辅以行的观念此时已出现了。因此我进一步说:

> 王安石"新学"和道学同时出现在这一阶段;仅从结构看,不论思想内容,两家的规模和取向可以说是大同小异。这正显示二者是同一儒学潮流的产品。(上册页八三)

这里所谓"大同小异"是特指结构、规模、取向而言,与思想内容并无关系。我又在二程语录中发现了程门师弟视王氏新学为思想上的大敌,曾认真研究过王氏的著作,一一予以驳斥,以完成道学的体系。其中最重要的证据是下面一条:

> 杨时于新学极精,今日一有所问,能尽知其短而持之。介父之学,大抵支离。伯淳尝与杨时读了数篇,其后尽能推类以通之。(《程氏遗书》卷二上)

这条记载之所以特别重要,是因为它既在杨时《龟山集》中获得了证实,又有《朱子语类》为之补充,使我们知道杨时尚有《三经义辨》

一部专书，与《三经新义》作针锋相对的争辩。（见《朱熹的历史世界》，上册，页八八—八九）开创新学派的人特别注重同时代论敌的思想，这是中外思想史上最常见的现象。二程及其门人如果对王安石的著作视若无睹，那才是不可理解的怪事。我论道学与新学的关系大致不过如此。但是我这一点看法，在杨先生代为"设定"之下，竟歪曲成了下面这个样子：

> 从二程到朱陆，凡是理学家赞成王安石观点的文字者，固然可见出两者相承的痕迹；即使是理学家反对王安石的文字者，亦可见出他们在继承王安石的精神之前提下，对他的不足之处要作更精致的补充。理学家与王安石思想对抗的历程延绵甚久，从二程到朱陆，转战转烈。但对抗其实也是对话的历程，而对话又是为了补其不足。理学家几乎都可视为王安石精神上的盟友或学生。（页一二九）

这又是一段荒谬绝伦的话，承杨先生再一次把著作权慷慨地转赠给了我。我自己不想作什么申辩了，但是我要把刘述先先生对同一文本的解读抄在下面，作为一种有趣的对比。刘先生说：

> 但道德心性内转由史的脉络来看，并不立即跳到二程。王安石的道德心性学在时间上尚略先发于理学。王安石个人品德无问题，他也笃信内圣外王之道，认为三代之治可以复现于当代。（中略）由此可见，新学与道学建立的内圣外王的模型并无二致，只不过对内圣的理解有根本的差别罢了！（《九州集林》，2003 年冬季号，页三一七）

我不知道刘先生是否同意我的见解——那是无关紧要的。我引他的话只是要说明：他一点也没有曲解我的原意。

关于"后王安石时代"的问题，我想再做一次文抄公，引另外一位评者的解读。陈来先生说：

> 余先生着重提出，王安石与神宗的遇合，王安石得君的经历，对包括朱熹在内的南宋理学家仍发生着莫大的精神激励，

> 支配着南宋理学家的政治期望，致使他们热烈参与了孝宗末年的改革部署。也就是说，淳熙、绍熙时代的理学家的政治文化仍然延续着庆历熙宁时代儒学的政治文化，在这个意义上，朱熹的时代可称为“后王安石时代”。（《二十一世纪》，2003 年10 月号，页一三四）

我也不知道陈先生是否同意我的历史解释，但他所作的概括，同样没有走失我的原意。唯一可以补充之点是：我用一个“后”字是强调朱熹时代（第三阶段）的政治文化并不仅仅是王安石时代（第二阶段）的单纯延续，其中也发生了一个重要的变异，这个变异即因道学的完成而出现了“外王”必须基于“内圣”的明确观念。所以我又称朱熹时代的政治文化为转型期。（详见上册《自序二》，页一九—二三）我在本书第八章第二节更清楚地指出：

> 与第二阶段相对照，“后王安石时代”的政治文化显然多出了一层“内圣”的曲折。（下册，页五三）

我非常诧异，杨先生竟对于今天流行的“后”字完全不解，说“后王安石时代”表示“继承着王安石的志业”。难道“后现代主义”即是“继承”现代主义，“后殖民主义”即是“继承”殖民主义吗？

现在我要从杨先生所一再提及而意存轻鄙的所谓“发生学”观点，说明我采用“后王安石时代”这一名称的缘起。这是我在原书中没有点破的。近来美国研究宋史的学人曾提出一种见解，即南北宋之际中国史上发生了划时代的大变化，其中主要论据之一便是士大夫阶层心态的转变，从关心全国性事务和朝廷中央的政策，转为关心所居州县的地方利益。有一部研究江西抚州的专书便是在这一预设下写成的，并且把道学运动也牵引了进来。作者相当谨慎，并没有说道学本身代表地方主义的转向，但他在道学关于道德重建的社会设计中却察见了重视地方革新的趋向，如书院、社仓、乡约之类。在全书的结尾处，作者告诉我们，北宋王安石和南宋陆九渊同是抚州人，恰好代表了两个时代士大夫的原型（“arch-types”）：前者是胸怀大志的成功官员，努力从中央改革全社会；后

者居官不常，大部分时间在本乡教学，但却不惮其烦，并且公开地致力于影响本州的治理，即仅关心地方秩序。（见 Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen, The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge University Press, 1986, esp. pp. 214-218）作为一部地方史研究，此书自然是有成绩的。然而作者不甘以微观史（microhistory）自限，一定要跳上宏观史（macrohistory）的结论，他的弱点便不免暴露出来了。作者显然没有详细研究过陆九渊的生平，根本不知道九渊在淳熙十一年至十三年期间有过"得君行道"的深切期待。他正是因为想步王安石的后尘，从中央改革全社会，才被"小人"逐出临安。作者更不知道九渊的许多门人如徐谊、杨简、袁燮等都参与了孝宗末年的改革部署。否则他的胆子再大，也未必敢把王、陆两人当做什么"原型"了。由于作者的观点在美国宋史研究的小圈子中逐渐受到重视，我才特别提出"后王安石时代"这个概念，旨在点明：两宋士大夫的政治文化虽略有变异，但王安石时代重建秩序的精神在南宋已由理学家集体承担了下来。我在本书第八章初稿中本已写了这一段，后来觉得只要正面提出自己的研究所得便够了，不必驳斥他人，因此终于删去。书中此类事例为数不少，现在我将这一概念的缘起和盘托出，也许可以减少一点杨先生关于本书的针对性的误会。

杨先生之所以将攻击的火力集中在《后王安石时代》的问题上，其所持的表面理由是因为我将理学彻底的政治化了，所以他又为我代作了一个"设定"，即"余先生将理学家定位为政治性格的儒者"。他并且反驳这个代作的"设定"，指出理学家

> 不可能是诸葛亮、张居正这样的人物……也不可能是王安石之类的人物。两宋总有些如邵雍、杨慈湖之类的人物，他们默契太极，静坐体证。（页一三七—八）

我读到这一段话，真是啼笑皆非。我的感受好像是被人栽了一赃，然后此人又气势汹汹地前来捉贼。幸而我无意中预防了任何栽赃

的可能性。我在第八章第一节论“内圣”与“外王”之间的紧张，曾清清楚楚地说过下面这一段话：

> 从朱熹一方面说，他是具有高度原创力的学者和思想家，又在“内圣”之学的领域内不断有进境，他对于实际政治的兴趣自然不能不相应地减弱，岂止“本无宦情”（即所谓“做官”）而已。不但朱熹一人如此，同时代的理学宗师如张栻、吕祖谦、陆九渊诸人也无不重“内圣”过于向政治领域展开活动。这一点，在他们之间的信札往复中表现得十分清楚。若以柏拉图、亚里士多德的区分来说，这正是“静思的人生”超越了“活动的人生”。诚然，儒家传统和希腊的哲学传统大不相同，“静”与“动”之间并非互相排斥的关系，更非在价值上高低悬绝。但就“向内”或“向外”的两种倾向说，理学家终不免或偏于彼，或偏于此。我们可以说：“内圣”与“外王”之间存在着一种不可避免的紧张。（下册，页三一）

杨先生对于本书一评之不足，又再评之，则我不能不假定他读过上引一段文字。读过了我的话而仍然斩钉截铁地说我“将理学家定位为政治性格的儒者”，除了故意歪曲以入人于罪之外，已别无其他的解释。

四、价值世界与历史世界

在这一节中，我想对杨先生关于“价值世界”和“历史世界”（也就是“事实世界”）的讨论，作一简短的回应。他在这一方面，并无任何“论”（argument）或“证”（evidence），但却有许多“断言”（assertions），然后杂引若干理学家的片言只语，全不切题，自以为已得到最高权威的认可；好像再困难的问题，通过这一方式都已迎刃而解。他最后还有一手绝招：在作了他认为绝对不容怀疑的“断言”之后，往往加上“大概都可以同意”、“大概没有人会否认”、“大概也没有人会认为”、“很难否定”、“这是确切无疑的”之类的话，意在封

住别人的口，表示讨论到此为止，不必再往下说了。在我看来，每一个话头才刚刚开始，连初步的问题都还没有来得及提出，他那里早已定案了。所以我在这里不可能跟着他一个“断言”接着一个“断言”地回应。那样的话不仅我将疲于奔命，读者也无法忍受如此残酷的精神虐待。所以我只好试着将他的意思勾勒出来，然后再从我的“历史世界”的角度略作回应。

杨先生说：

> 当余先生将理学家定位为政治性的儒者，他们以安定政治秩序为终极的意义时，他无意中摧毁了理学家一生最重要的工作，亦即摧毁了理学家辛苦建立起来的绝对性、普遍性的道德价值。（页一三八）

上半句关于我的观点的转述，无一字不是歪曲，这在上面已澄清了，不必再说。下半句对我的控诉则更加重了，我所“摧毁”的不只朱熹，而是所有的理学家，也不仅是普通的“价值世界”，而是“绝对性、普遍性的道德价值”。这一点也不必深究。最离奇的是：理学家是人，而人竟能“建立绝对性、普遍性的道德价值”，此其一。既是“绝对性、普遍性的道德价值”，却又轻轻易易地被我的一部书在顷刻之间“摧毁”了。此其二。只要对现代哲学、神学关于“绝对价值”的讨论稍有常识，无论如何也不会为了在论辩中克敌制胜之故，便说出这样的话来。杨先生即使想挖苦我，也不必如此过甚其词。但这句话透露了他关于“历史世界”与“价值世界”的基本看法，配以前引结论中语，则他显然假定：这两个世界是不能并存的，如果像本书那样展示出宋代的“历史世界”，则理学家的“价值世界”便被“摧毁”了。但在另一场合，他又大谈“理世界”与“事世界”是“一体难分”。他说：

> 理学家多相信有一个不比此世的事世界不真实的理世界，而这样的理世界却又和事世界一体难分的，学者的要务，即是体证这两者的浑融。（页一三五）

此处论"理世界"与"事世界"关系明明与前一说相矛盾，他竟毫无所觉，也无一字解释。事实上，他此处所说的"事世界"是理学家在形而上构想中的一种应然状况，即每一"事"都是"理"的实现。如此才可说"理"与"事"相合，岂能指实然的"此世的事世界"？若"此世的事世界"每一"事"都已是"理"的实现，则它已十全十美，何必理学家再来饶舌？朱熹明明说"千五百年之间……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间。"（本书上册，页四七引）可见在他的眼中，"此世"几乎无一"事"合"理"。试问哪一个"学者"能"体证"这千五百年间实然的"事世界"与朱熹构想的"理世界"，而得到"两者的浑融"？思想层次混乱，观念纠缠不清，简直是一团乱丝。我在前面说，他在"断言"之后杂引理学家片言只语，全不切题，此段论"理世界"与"事世界"便有实例。下面他引了四则理学家言，姑取其二以示例。他引朱熹语如下：

> 只此青山绿水，无非太极流行。（页一三六）

这是讲"有理，便有气流行，发育万物"（《语类》卷一）之意，以自然界现象说明"太极"（理）为"万化之根"。（《文集》卷三六《答陆子美》第一书）此与"理"、"事"问题完全搭不上边，引之何为？且朱熹此语明明从禅宗转手。他"举佛氏之学与吾儒有甚相似处"，曾引二偈。第二偈云：

> 朴落非他物，纵横不是尘。山河及大地，全露法王身。（《语类》卷一二六）

他的话便是用理学语言，改写"山河及大地，全露法王身"，以"太极"代"法王身"而已。不但如此，他解《中庸》"鸢飞鱼跃"为"天理流行之妙处"，更明举禅偈相印证。他说：

> 恰似禅家云"青青绿竹，莫匪真如；粲粲黄花，无非般若"之语。（《语类》卷六三）

后世罗钦顺引大慧宗杲《语录》，此偈作"青青翠竹，尽是法身；郁郁黄华，无非般若。"（见《明儒学案》卷四七《读佛书辨》。按：马祖门

下慧海引此为马鸣谱，见《五灯会元》卷三）朱熹熟读宗杲《语录》，此处所引或因记忆失真或因记录有误，以致文字小异，但意思并无出入。这是“青山绿水，无非太极流行”的另一来源。有此二偈作对比，则原语的语境已定，不可能再有别解。这是第一例。杨先生又认为关于“理”、“事”、“融浑”、“王阳明说得更干脆”。他引王阳明语如下：

寻常日用常行内，直到先天未画前。（页一三六）

这是阳明《别诸生》诗，原文是“不离日用常行内，直造先天未画前。”十四个字错了三个，而且都是紧要的。首句“不离”误成“寻常”使阳明变成了一个文字不通的诗人。姑不论七律对仗非“不离”不能与“直造”相称，岂有“寻常”之后继之以“日用常行”，架床叠屋，尚成何诗？且此诗明明是专讲“良知”之作，其第二句“两字良知是口传”表达得清清楚楚。这两句是说“良知”的创造作用，亘古亘今，无所不在，何尝涉及“理世界”与“事世界”？何况阳明主张“理不在心外”，也不可能接受朱熹关于“理气”或“理事”的存有论的划分。下句的“造”字尤不应误作“到”字，因为这是“造化”之“造”。阳明说：

良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成神，皆从此出，真是与物无对。（《传习录》下）

这是“直造先天未画前”的确诂。此为第二例。杨先生文中的重要“断言”都建立在这一类引文的基础之上。下面还有机会看到，暂止于此。

归结到本题，杨先生其实只信仰理学家所“建立”的“理世界”，因为它是“绝对的真实”。只要我们死心塌地信仰这个“绝对的真实”，人间秩序的问题便根本不可能发生。为什么呢？答案很简单：“绝对的真实”本身便“会安顿政治秩序，会安顿天体秩序，会安顿物理世界（所谓枯槁有性），甚至会安顿鬼神的世界。”（页一三六—七）杨先生在每一“断言”下面都注明他的根据在《朱子语类》。

但我已没有兴趣去一一查证了，也不想对他的“断言”提出半点质疑了。这是他的“绝对”信仰，与别人无关。然而这个信仰却涵蕴着一个必然的社会后果，即我们芸芸众生如果想在合理的人间秩序中好好地活下去，便只有一心一意地接受那些接触了“绝对的真实”的“理学家”们的接引和领导，此外更没有第二条路。因为只有通过他们作中介，“绝对的真实”才能为我们“安顿”一切“秩序”。杨先生对这一断定已到了“显题化”的程度。他告诉我们：

> 理学家对世间的价值有基本的承诺，而这样的承诺是建立在他们对先天的道体、性体、心体有一亲切而具体的体证上的。理学家不管是哪派，他们大概非有工夫论这样的部门不可，而工夫论的目的几乎都是要对先验的道体、心体这类的概念有一比感官经验还真实的体验，这是确切无疑的。（页一三七）

这又是杨先生的一大“断言”，既已“确切无疑”，当然不能深究了。从“对世间价值有基本承诺”一语，已可断定只有“理学家”才能承担起“安顿”世间秩序的重任，因为“秩序”必须来自“价值”。何况“价值”承诺又必须建立在对道体、性体、心体的“体证”之上；除了“理学家”之外，再也没有任何人有此精神造诣。为什么“绝对的真实”不自己“整顿”而必须假手于“理学家”呢？是亦有说。“理学家”已“肉身成道”或“道成肉身”，根本不在时空之内；他们既是“绝对真实”的化身，“整顿乾坤”当然是他们义不容辞的神圣任务。杨先生为什么责备我不该将理学家搬回“历史世界”，以致“使得理学沦为捆绑在历史时空下的封闭性体系”，至此我才恍然大悟。前面我用“理学家”而加上引号，是因为这个大“断言”中的“理学家”和我在历史世界中所见的理学家太不像了。如果换上“理学大论述者”倒是惟妙惟肖，只要将“工夫论”一条删去便天衣无缝了。这个大“断言”是“大论述”的典型语言，而且只此一家，别无分号。这大概可以说是“确切无疑的”。杨先生要我“接受理学大论述的挑战”，这个大“断言”确是很有代表性的。但这是一个如假包换的“马蜂窝”，而且是“窝”的核心，我再愚蠢也不会去“捅”的。下面我

只准备从“发生学的”低层次上，对杨先生质疑的一、二具体问题，作出回应，以代本文的结语。

五、代结语

我在本书说过一句话：“道学虽然以‘内圣’显其特色，但‘内圣’的终极目的不是人人都成圣成贤，而仍然是人间秩序的重建。”（上册，页一七〇）这句话引起杨先生的强烈反响，既揭示于前，作为本书的“主导性语言”，（见页一三三—四）又称之为“怪说”而讥评于后。（页一三九——一四〇）我有责任对这句话作一交代。我这句话专指宋代道学而言。我的根据是程颐关于“人皆可以为尧、舜”一语的社会涵义的阐释。原文是“人皆可以为尧、舜，圣人所愿也；其不为尧、舜，是所可贱也，故以为仆隶。”（引在上册，页一九七）这句话表示圣人虽愿意“人皆可以为尧、舜”，但就社会现实说，不可能悬此为目的而期其必至，因为世上“不为尧、舜”而成为“仆隶”者毕竟占大多数。那么道学家期待谁“成圣成贤”呢？我根据种种文献断定他们直接施教的对象是“士”这一阶层。农、商与士也不同“类”，所以程颐讨论“命服”一事，说：“士、未仕者也，服之其宜也。若农、商则不可，非其类也。”（同上）连婚礼时穿“命服”一事，农、商都“不可”，他们还能受到“成圣成贤”的期待吗？但这不是说道学家仅仅代表“士”的利益，压抑其他行业——农、工、商及所谓“杂类”——中人。事实上，士不过是“四民之首”，农、工、商“子弟之秀者”都有机会上升为士，我在书中已详加分析，这里不能深谈。（参看上册，页一八八——一九七）因此我们可以得到一个明确的认识：在道学家的心目中，必须受过相当高的教育，能“读圣贤书”的人，才可能“成圣成贤”，这当然非“士”莫属了。陆九渊的名言，“不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”，也反映了同一意识。否则他何不说“不识一字，也可以成圣、成贤”？这一观念必须要等到王阳明时代才发生变化，因为社会结构开始改变了。上面这个观察在周敦颐《通书·志学第十》中更得到百分之百的证实，即所

谓“圣希天，贤希圣，士希贤”。只有“士”才能“志学”，所以希“贤”、希“圣”必从“士”始，农、工、商以下不与焉。杨先生恰恰引这句话作为驳斥我的谬论的根据，实在有趣得很。他接着又引唐君毅先生的话：“理学家不管朱子或阳明，他们都有‘四民异业而同道’的思想”。（页一四〇）这大概是转述之辞，但因他注明了出处页数，我便不寻根究底了。他进一步告诉我们：“唐君毅先生此一论点确实是‘述而不作’，他只是反应理学家基本信念而已。”（同上）唐先生是我在新亚书院上过课的老师，我对他自然是很尊敬的。“四民异业而同道”确是阳明1525年为商人写墓表中的话。但这是在16世纪商人阶层兴起，许多“士”都“弃儒就贾”的背景下，才出现的新理念。阳明甚至说：“虽终日做买卖，不害其为圣为贤”。“满街都是圣人”之说，便是由此引申出来的。但这不是阳明一个人的创见，他的朋友李梦阳记商人王现的话，也有“商与士，异术而同心”一语。可知这一意识必须于明中叶以下“弃儒就贾”的历史背景中求之。十八年前我写《中国近世宗教伦理与商人精神》（见台北，联经，1987，页一〇四——一一），曾遍检宋、元相关文献，没有找到任何近于“四民异业而同道”的文字。今天我在写完了本书以后，更可以有把握地说，宋代理学家实未见有此论调。《朱子语类》有下面一条谈经营商业的对话：

> 问：吾辈之贫者，令不学子弟经营，莫不妨否？曰：止经营衣食亦无甚害。陆（指九渊兄弟）家亦做铺子买卖。（卷一一三《训门人一》）

仅读此一条，便可知朱熹决不能有“四民异业而同道”的想法。唐先生是哲学家，不甚注意时代之间的差异，以意推之，致将阳明的新说上溯至朱熹。事实上，唐先生的话，对于阳明而言确不失为“述而不作”，但用在朱熹的身上，便是不折不扣的“作而无述”了。杨先生比唐先生更跨进一大步，肯定此语为“理学家基本信念”，其弘道之勇，亦可当得起“跨越古今”四字，如朱熹之颂王安石矣。不过我竟不得不在这种情况下，涉笔及于已逝世二十五年的唐先生，

内心终不胜其歉咎。谁实为之？孰令致之？其故岂不可深长思耶！

最后还有一个因“理世界”而引起的文本问题，也必须加以讨论。我在本书中曾试图对少数形上学的命题进行政治文化的解读，但并未如杨先生所指控，在“价值世界”与“历史世界”间建立起“因果关系”，更不用说什么“太紧密的因果关系”了。（页一三四）试问岂有仅凭少数例证即能“建立因果关系”之理？我一向持历史多因论，反对任何一元决定论。因此，理学家及其理想与价值（即“内圣”之学）在历史世界所发挥积极功能，我曾给予最大限度的承认。我这样做，是因为这一承认不是主观的，而是建立在客观史证的基础之上。至于他们所信仰的天理、太极、仁体之类，我也相信他们关于这些信仰的陈述是诚实的。这不仅由于我信任他们在实践中所表现的人格；更重要的，因为我大体上接受了怀德海(A. N. Whitehead)下面这一说法：每一时代都有某些基本预设(“fundamental assumptions”)，为当时各派思想的信徒所共同假定。（见 *Science and the Modern World*, New York: The Free Press, 1967, p. 48）。至于他们深信天理、太极之类为一绝对而永恒的精神实体，我只能采取既不肯定也不否定的态度，因为没有任何证据确定地指向任何一方。这是史学纪律对我的严格要求，不得不然。史学家可以相信人有神秘经验（如“体证”之类），但无法断定其真实性，更不能对此经验本身有所说。历史上偶尔有人因神秘经验而发生过重大作用（如洪秀全），但史学家仍只能研究他所表现出来的思想和行为，而无从研究那一纵即逝的经验的本身。从历史的观点说，我们只能将理学家及其思想放在他们的生活世界中加以了解。如果真的把他们看做是“天理的化身”，则他们已进入“本体世界”，我们根本不可能“知道”他们的“存在”。事实上，他们明明是宋代的中国人，他们的思想也是在这一时空系列中出现的。就其为特定时空系列中有血有肉的人而言，理学家的形上思维无论如何玄远，都不可能一点也不透露时代的痕迹。但就其在思想上的创新部分而言，他们超越了特定时空系列的限制，也是

完全可以肯定的历史事实。一种思想产生在某一时代，并不含蕴它的意义必然为该时代所限定，这是不需要再作任何论证的常识。

但杨先生别有孤怀宏识，排斥上面的一切看法。他似乎认为理学家已与“天理”、“道体”（或任何其他同实而异名的绝对精神实体）合而为一。把他们放进历史世界即是将作为“绝对价值”的理学“捆绑”在特定时空的“封闭性体系”中。这是他控诉我“摧毁”了他们的“绝对价值”的基本“理据”。他翻来覆去强调“理世界”是一绝对独立的“存在”，却从未提出任何哲学或神学的论证，而是一贯地在自下“断言”之后，泛引理学家的片言只语作为定论。对于所引言语，如上面所示例，他从未认真地去认识其确切的涵义，却毫不犹疑地认定这些言语已绝对“证实”了他的“断言”。例如他说：“他们（按：指理学家）都相信有种绝对真实的形上界”。（页一三六）他的意思是说，既然理学家如此“相信”，则这种“绝对真实的形上界”的“存在”便没有怀疑的余地。所以他接着又杂引朱熹、程颢、邵雍的话以“证立”他自己的“断言”。然而这次却出了大问题。下面是他用自己的话转述有关邵雍的一段记事：

> 邵雍以道为太极，宋太祖问他：“何物最大？”邵雍回答道：“道理最大。”（页一三六）

我乍见此语，几乎自以为视觉出了大毛病。邵雍生时（1011），宋太祖已死去三十多年了（976），他们如何能对话呢？杨先生在此条下还特加一条（注六）云：“吴澄的引言，见《宋元学案》……。”（页一四一）我不能相信吴澄会如此荒诞，只好追查史源。原文曰：

> 邵子曰：“道为太极。”太祖问：“何物最大？”答者曰：“道理最大。”（《宋元学案》第一册，页五一一。北京，中华书局，1986年标点本）

万万想不到杨先生竟未能通读原文，误合两条为一条。关键即在“答”字之下多出了一个“者”字，明指另一人。若与邵雍问答，加一“者”字便文理不通了。此“答者”其实是传说中的赵普，我在宋代

笔记中见过，一时无暇查证，此记载似不可信，故《宋史》本传、《三朝名臣言行录》等均未收。此点无关紧要，可以置之不论。杨先生即使不知赵普的故事，只要依时代略作推算，也应该知道太祖时道学尚全无踪影。这“道理”两字即使在当时已流行，也决不可能是指杨先生心向往之的那个“绝对真实的形上界”，如何能引来作为驳斥我的论据？他肯费那么大的气力，出面代“理学大论述”向我挑战，为什么不先花一点时间，仔细检查一下自己立说所据的文本呢？他在此处的错误并不是出于匆促下笔的疏忽，因为他的引文经过了从查证文本到改写原文等一系列的自觉活动。原文“答者曰”变成了“邵雍回答道”绝不可能是一个简单的无心之失。和“异业而同道”一条资料一样，他大概太过于热心搜集攻击敌人的武器，以致无暇再检查一遍，看看这些武器中是不是也有损坏了的，在使用时可能未伤敌，先伤己。他如果肯放下身段，从“体证”、“理论”的高处落下尘寰，作一点“发生学的”低层次工作，不但可以免除邵雍乘“时间机器”的劳顿，去回答宋太祖的问题，而且也不致连累吴澄受后世讥谤，以为他连赵普和邵雍的时代也分不清楚。也许是由于太爱“绝对真实的形上界”之故，杨先生似乎已失去时间的距离感。例如“民胞物与”四字，是张载注册专利的发明，借用杨先生的话，是“任何对理学命题不太陌生者”（页一三五）都知道的。然而杨先生却随手把它转让给了孟子，一差便是1500年。（见页一三八）这也不是一个简单的误忆的问题。杨时当时便特别因为“民吾同胞”一语太像孟子所批评的“爱无差等”，上书程颐表示此说近乎墨氏“兼爱”之论，并因此受到老师的一顿训斥。南宋朱熹也反复讨论过此一公案。所以“民胞物与”可以误归任何一位古代儒家，唯独不能落到孟子身上。更可异者，我在《绪说》中有专节讨论《西铭》中“民吾同胞”一语的争议。杨先生引以批判我的一句话——“先构想一个理想的人间秩序，然后才将这一构想提升为宇宙论或形上学的普遍命题。”（页二〇二）——即是研究此争议的结论，而且同在一页之内（引在杨文页一三六），他绝对不可能诿为疏忽。难道他评论本书，完全跳过我的论证部分，专挑出可以作为攻

击对象的字句，就写成了这篇煌煌大文吗？这是我不敢相信的。朱熹有四句论学名言，我一向奉为座右铭，现在录在下面，与杨先生共勉：

> “宁详毋略，宁下毋高，宁拙毋巧，宁近毋远。”（《语类》卷一〇《读书法上》）

这部《朱熹的历史世界》既已刊行，在我而言，便成“已陈刍狗”。我很感谢杨先生费心指教。投桃报李，我也就他提出的问题和批评，尽量详答如上。我的答文是很直率的，这是本于就事论事的原则。但我现在是一退院老僧，不愿多浪费时间为“已陈刍狗”与人呶呶不休，答辩文字，即此而止。

2003 年 11 月 28 日

附录三

试说儒家的整体规划

——刘述先先生《回应》读后

述先兄读了我的答文(《“抽离”、“回转”与“内圣外王”》)之后，又写了这篇《回应》，续申所见。我另有一篇答辩文字，题曰《我摧毁了朱熹的价值世界吗?》，刊于 2004 年 1 月号的《当代》。其中第一节“再论‘回转’与‘内圣外王’”，对述先兄原来的书评，续有讨论。我要说的话大致已说完了，不必再画蛇添足。述先兄也许还未见到此文，所以他的“回应”限于我的第一篇答文。我在第二篇答文之末已声明“答辩文字，即此而止”，现在并不想破戒。但读了他的《回应》，有一点感想和新的思绪，写在他的大文之后，只有澄清，不涉争论。

我的第一个感想是：我们的学思背景不同，语言沟通上往往发生误会。“回转”与“革命”之辩正是一好例。“第一序”(“first order”)与“初阶逻辑”(“first-order logic”)之异又是一例。述先兄用哲学眼光看我的“第一序”，立刻便联想到逻辑学上的用法。但逻辑学、数学或语言学所用的“初阶”是形容词，中间往往加一连接符号(“first-order”)，我用的“序”字明明是名词。但是我的用法并不是如他所说，是我“自由重新界定一个词语”。相反地，“fist-order

logic"是在20世纪符号逻辑兴起以后才出现的。我的用法则来自"of the first order"和"of the second order",至少可以上溯至18世纪(参看O·E·D·"order"条)。严格地说,"first-order""second-order"等才是新造的字。但这些名词小节无关紧要,只要略作澄清,便可释然。较大的分歧则在他从哲学立场出发,偏向于"捕捉一些万古常新的睿识",因而极力想超越"时代、地域、文化差别等脉络的限制"。他对于我强调的历史脉络虽已大度包容,终不免疑虑重重。这一点我是深切理解的。如果他赤手以搏龙蛇,径自建立哲学系统,我自然完全没有发言的资格。但述先兄和他所代表的"当代新儒家",是通过宋、明心性之学来重建中国哲学的智慧,这是走所谓"历史地建立哲学"("doing philosophy historically")一条路。正是在这一背景下,他才一再向我提出关于"内圣外王"的质疑。从这篇《回应》看,他似乎仍然以为我对哲学的"抽象"和"抽离"抱有偏见。我愿意再说一遍,这是误会。"抽象"是"哲学"的本质所在,谁能在这一点上立异?把宋、明儒学转化为哲学,"抽离"也是不能避免的手续。这是儒学的现代宿命,也无所施其反对。我不过从历史的观点,指出今天哲学史上的宋、明儒学已是"抽离"的结果,而非其整体,如此而已。我在原书中论及理学,也不是仅止于把它纳入原来的历史脉络之中。我同样想找出理学在儒学传统中承先启后的创新部分。时空与文化的脉络可以超越,但不能也无法跳过,这是我的史学立场。所以我的取向与重点虽和述先兄不同,但并不是完全不能沟通。

我的第二个感想是:述先兄对我的一再质疑是极其严肃的,因为基本上他是从信仰的立场出发。"心性形上学"是当代新儒家的中心信仰,这是他一再直认不讳的。所以在我们的论辩中,我始终感到彼此的着重点根本不同。他为了维护信仰,所以全力强调"内圣",即使在接受了我的"内圣外王连续体"之后,还是要进一步追问"内圣"与"外王"孰主孰从。但是我在本书中所企图澄清的是儒学(包括理学)的历史性格。我说宋、明理学中,"内圣外王"为一连续体而归宿于秩序重建,不过是研究历史的一个论断。无论此说

是正是误，其中并没有我自己的信仰。“内圣外王”是传统儒学的一个基本预设，所以我借用它作为分析的范畴，以说明宋代理学的性质。但在讨论儒家价值的现代意义时，我早已放弃了“内圣外王”的架构。我认为儒学在私领域中仍然可以发挥直接的效用，这是《大学》所谓“修身、齐家”。至于“治国、平天下”，则属于公领域，已非儒家所能独擅，其影响只能是间接的。我在《现代儒学的回顾与展望》末节已略陈梗概（《现代儒学论》，上海人民出版社，1998年，页三九—四五），这里便不多说了。所以儒学作为一个有现代生命的精神传统，确是以个人的修养为其核心所在。仅就这一点说，我和述先兄之间至少有最低限度的一致。但是我所认同的个人修养是一个彻底俗世化（secular）的现代版，既不必预设与西方“上帝”相似的精神实体（如“道体”、“太极”或“天理”之类），也不必然要先建立起一套系统森然的形上学理论，因为一涉及理论体系，便不可避免引出争端。根据我的认识，现代人所需要的精神修养必须同时包括道德与知识，并在普通理性所可及的范围之内。因此我也不愿意沿用“内圣”的旧名词。但在强调生活实践这一点上，我仍然认同儒家的传统。古代圣哲关于人生修养的思想或观念，都是为了提高人的精神境界和改进人的品格，各派无不如此，而孔子的指点尤为亲切，一部《论语》便提供了最具体的例证。《论语》中充满着富于人生智慧的话语，无论是承自古人或他自己的新得，大概都是他在生活中实践了的智慧。他对门徒说这些话语，当然也是要他们身体力行，不是仅仅说一番空话而止。所以他判断一个人的品格，不仅“听其言”，而且“观其行”。宋、明理学家也谨遵此义未失。朱熹强调“知行相须”，王守仁更大倡“知行合一”。我认为这是今天儒家传统中最具有普世性的一个部分。20世纪初叶美国人文主义者白璧德（Irving Babbitt）便十分欣赏孔子“以身作则”（“exemplification”）之教，以为足以塑造出“公正的人”（“just man”），不同于空谈“抽象的公正原则”（“justice in the abstract”）。最近我读到法国哲学史大家哈多（Pierre Hadot）的新著，更加深了我的信念。哈氏精治古代哲学典籍，其成就为世所公认。他综合

一生研究所得，对西方古代哲学史提出了一个与一般印象完全不同的观察。他从希腊的“精神训练”（“spiritual exercise”即“askēsis”）切入，指出古希腊、罗马所谓“哲学”主要是为了在生活中实践的，并不是如今人所了解的，仅仅是“一种简单的理论谈辩”（“a simple theoretical discourse”）。“精神训练”是古代各派哲学所共有的一个核心部分，其主要功用便是使人自我转化（“self-transformation”），提升精神境界，从关怀自我进而关怀他人和社会（“推己及人”）。其中偶有造诣最高者，甚至可以达到与最高神相合（“union with the supreme deity”）的境地（“天人合一”），如罗马的蒲罗狄纳（Plotinus，三世纪人），据说在六年之中便有四次这样的神秘经验。上起苏格拉底、柏拉图，下及斯多噶派、伊壁鸠鲁派、新柏拉图派等，尽管哲学理论互异，取径无不相同。他们都坚持“哲学”即是生活的实践，思辨反而是次要的。他在全书结尾处毫不迟疑地说，在古代西方哲学中，“实践理性优先于理论理性”（“Practical reason takes primacy over theoretical reason”。见 Pierre Hadot, *What Is Ancient Philosophy?*, Harvard University Press, 2002, p. 273. 按：法文原著刊行于 1995 年）。哈多的观点虽然新颖，然而根据是充分的。我们只要把他的新书和耶格尔论希腊文化理想的经典巨著配合着读，便可以得到确实的印证（Werner Jaeger, *Paideia, The Ideals of Greek Culture*, 3 vols, Oxford University Press, 1943—1945. 特别是第二册第二章论苏格拉底，以 askēsis 陶冶人格及其对后世发生巨大影响一节，页五三—五七）。

但是哈多此书所传达的时代意义则更值得重视。他在最后一章论“问题与前景”中，表达了两点意思：第一，他希望“哲学”的古义能够复活，使哲学可以重新成为与生活打成一片的“智慧”，不再一面倒地偏向辨析名相的抽象之谈。第二，从西方“哲学”的古义出发，他惊奇地发现：东方（主要指印度与中国）的思想竟走的是同一条道路。他说：他从来不赞成比较哲学（comparative philosophy），因为容易流入牵强附会。但在阅读了不少法国学者关于印度佛教、中国儒、道两家的研究之后，他已不得不承认：西方古代的

“哲学”确实和东方的思维传统十分接近。因此他不但讨论到佛教教义，而且也旁涉儒、道，并引了《庄子·田子方》中一段话，以为印证。他尤其认同金岳霖的看法：中国哲学家都是程度不同的苏格拉底，知识与智慧是和哲学家本人分不开的，因为他必须依照着自己的哲学信念去生活（按：他是从冯友兰的 *A Short History of Chinese Philosophy* 法译本中转引的。金的原文“Chinese Philosophy”正式发表在 *Social Science in China*, vol. 1, no. 1, March 1980, pp. 83-93）。

通过以上的简单介绍，我们不难看出，哈多和他的朋友们所力图恢复的西方“哲学”古义，正和儒家所强调的精神修养与生活实践，大体相合。所以我肯定这是儒学传统在今天最具普遍性的部分。

我为什么要陈述我自己关于儒学的现代意义的认识呢？这是为了说明：我关于“内圣外王”的论断彻头彻尾是历史的，与个人的信仰完全无关。这里没有半点“借古人杯酒浇自家块垒”的含义。我承认“内圣外王”是一个极有吸引力的构想，可以说是中国历史与文化的特有产品；它曾经长期支配着传统士大夫关于如何全面重建人间秩序的思考方式。即使在“五四”以后，现代中国的知识人仍然在它的无形笼罩之下。所谓“向西方寻找真理”，其实不过是向西方“取经”，希望找到一个“绝对真理”作为取儒学而代之的“新内圣”罢了。我自信十分理解宋、明理学家为什么必须以“内圣外王”的连续体为基本预设，因为在当时历史条件的重重限制下，这是他们关于秩序重建最顺理成章的一种构想。但是正如《朱熹的历史世界》所显示的，“内圣外王”一旦应用到全面政治革新的层次，便必然落在“得君行道”的格局之内。全面失败是无可避免的结局。在宋代一般士大夫的心目中，儒学作为一完整的思想系统是具有全面安排人间秩序的潜力的。这是“内圣外王”的构想在当时具有普遍号召力的基础所在。但是我在前面已指出，儒学在现代的处境中已失去了这种全面安排秩序的资格，所以“内圣外王”作为社会建构的一种设计，仅可供“发思古之幽情”，今天已不再有

现实的意义了。因此我说，传统儒学相当于罗尔斯(John Rawls)所谓“合理的全面哲学学说”(“a reasonable comprehensive philosophical doctrine”)；在思想与信仰多元化的现代民主社会中，它虽依然有其文化空间，但已不可能成为支配公共秩序的唯一原则了(见 Yü Ying-shih, “The Idea of Democracy and the Twilight of the Elite Culture in Modern China,”in Ron Bontenoe and Marietta Stepaniants eds. , *Justice and Democracy*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 208-209.)。

详细说明了我的立场之后，让我再回到述先兄在《回应》中所提出“内圣外王”孰主孰从的问题。述先兄写此《回应》时尚未见到拙作《我摧毁了朱熹的价值世界吗?》，我在该文中对“内圣”与“外王”的关系又作了进一层的分疏。我之所以没有论及主从问题，是因为“内圣外王”既为一不可分的连续体，则孰主孰从便不大好说。我最初的理解，大致以“内圣”之于“外王”，相当于朱熹所论“知行相须”的关系(见原书第八章第二节，下册，页五三)。“知行”也是一连续体，未可作主从论。但述先兄主从之问逼使我对“内圣外王”的概念重加思索，终于发现“外王”一词还须作进一步的分疏。我在答述先兄文中已指出“内圣外王”是容易引起误解的字汇，而“外王”为尤然。在《我摧毁了朱熹的价值世界吗?》一文中，我虽已对“外王”的含义作了澄清，现在看来还是没有到家。下面让我再作进一步的尝试。

我在两篇答文中先后都强调一点：“内圣外王”为一连续体而归宿于秩序重建。只要在语言上稍作分析，便可知在这一陈述中“外王”与“秩序重建”之间绝不能画等号，因为后者明明包括了前者于其内。所以我的真正意思是说，“内圣外王”是一个连续不断的活动历程，最后将导致合理的人间秩序的实现。用原始儒家的话表达之，即通过“内圣外王”而变“天下无道”为“天下有道”。我所谓“归宿于秩序重建”，大致相当于孔子“天下有道，丘不与易”的意思。我在原书中说“第一序的身份则非秩序重建莫属”，也是此意。我始终认定儒家的最大关怀是人间秩序的整体，也就是“天下

有道”。为了建立这一合理的整体秩序，儒家自始便把这一重任寄托在“士”这一特殊群体的身上，此之谓“士志于道”。然则“士”又何所凭借而能承担这一重任呢？这便是他们所受到的一套特殊的精神训练，古代称之为“修己”或“修身”。《论语》中有下面一段孔子与子路的问答，最能说明“修己”的意义：

> 子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！（《宪问》）

“修己以敬”即后来程颐“涵养须用敬”一语之所本，其为“内圣”的工夫是无可置疑的。但子路显然认为“内圣”不能即此而止，所以一再追问为什么要“修己以敬”。孔子也认可了他的问题，因此不惮烦地一再解答。他第一次“修己以安人”之答，也许仅指个人生活圈中的少数人（如“老者安之”，故子路感到意犹未足。第二次答语则扩大到天下“百姓”，并明举尧、舜为例。由此可知，“内圣”的修养主要是为了造就富于精神资源的“君子”，使他们可以安顿好人群的生活，直到天下所有的“百姓”都能分享这样的安顿为止。《论语》中还有一节子贡问“仁”的对话，恰好和上引问答密切相关：

> 子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎？尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）

二程早已注意到“尧、舜其犹病诸”一语在《论语》中仅见于此两处（见朱熹《论语集注》《雍也第六》末条），一就“安百姓”言，一就“博施济众”言。因此我们可以断定：《宪问》之“安百姓”即是《雍也》之“博施于民而能济众”。子路、子贡大概平时习闻孔子“天下有道，丘不与易”之说，所以陈义至高无上；一个要将“修己以敬”上推到“安百姓”的最高点，另一个则把“仁”的功用扩大到“博施济众”的极限。“修己以敬”是“内圣”的功夫，上面已说过了。“仁”则是“内

圣”的核心，更不待说。但这两段话放在“内圣外王”的思维架构下，作整体的解读，我们大致可以得到下面的认识：从个人的层面说，“内圣”的修养确是对于每一个“士”或“君子”的基本要求，所以孔子说：“德之不修，学之不讲……是吾忧也。”（《述而》）“内圣”虽必须从个人修养开始，并且也为个人提供了一个“安身立命”的精神领域，但却不能即此而止，在个人层面上获得完成。这是因为儒家的“内圣”基本上是一个公共性或群体性的观念，必须从“小我”一步步推广，最后及于“大我”的全体。所以子贡用“博施于民而能济众”来界定“仁”的功用，孔子不但加以认可，而且指出：若能如此则已不止是“仁”，简直到了“圣”的地步。这一由己及人直至“博施济众”的过程，也就是“外王化”的过程；“外王化”则不能不有一定的秩序架构与之配合，否则“内圣”的功效无从发挥，孔子论“仁”与“礼”的关系即足为最具体的说明。所以孔子论“安百姓”与“博施济众”，便必须假设尧、舜治天下为先决条件。朱熹说：“仁固能博施济众，然必得时得位，方做得这事。然尧、舜虽得时得位，亦有所不足。”（《朱子语类》卷三十三）如此解释“尧、舜其犹病诸”，大致符合《论语》的原意。我们可以肯定地说，孔子心中的“内圣外王”大致即是“仁”与“礼”；只有在尧、舜的“礼”治秩序之下，“仁”的功效才能发挥到“安百姓”或“博施济众”的极限。《中庸》强调“作礼乐者，必圣人在天子之位”（见《中庸章句》第二十七章引郑玄注），即是后世对原始儒家“内圣外王”观念的一种回响。但在上引《论语》两段文本中，孔子的态度尤可注意。他答子路之问，最初只肯说“修己以安人”，而答子贡之问，则说“仁者己欲立而立人，己欲达而达人”，这都是所谓“能近取譬”。宋代理学家自二程以至朱熹及其门人，对于“立人达人”、“能近取譬”之说曾有过种种讨论（收在《朱子语类》卷三十三《子贡曰如有博施于民章》）。其中一个共同看法是：孔子嫌“子贡驰骛高远，不从低处做起”，因此告之以“仁”的实践在于“能近取譬”。无论孔子是否对子路、子贡有所不满，他两次答语的精神确是一致的，即“内圣”（“仁”）的“外王化”应当由近及远，由局部至全体；在尧、舜这样得位的圣人不存在的情况下，不能

期待“仁”的功效可以即时变“天下无道”为“天下有道”。所以“修己以安人”和“己欲立而立人，己欲达而达人”两语中的“人”字，所指必相近，即“君子”或“士”的生活周边的种种“人”，其最自然的始点则是“家人”。朱熹答“修己如何能安人？”之问，曰：

> 且以一家言之，一人不修己，看一家人安不安！（《朱子语类》卷四十四）

可见他正是这样来理解这句话的。换句话说，“修己”能导致一个和谐的秩序在“家”中出现，推至亲戚、朋友、乡党等社群，也无不如此。这个理解在孔子答或人“子奚不为政？”之问中，得到了进一步的印证。孔子说：

> 《书》云：“孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。”是亦为政，奚其为为政？（《为政》）

朱熹《集注》云：

> 《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为为政乎？盖孔子之不仕，有难以语或人者，故托此以告之。

或人所谓“为政”是问孔子为什么不出仕，参与“治国”之事。孔子引《周书·君陈》篇语作间接的答复，表示以孝、友“齐家”也就是一种“为政”。他显然已扩大了原问中“为政”二字的含义。如果通过现代“建立秩序”的概念来理解孔子所谓“为政”，倒是十分恰当。《集注》“盖孔子不仕”云云自是朱熹的推测之词，但与前引答子路、子贡的话合起来看，也是很近情理的。孔子既以“天下有道”为最终极的关怀，自然也最重视能有“安百姓”与“博施济众”的机会，以致发出了“如有用我者，吾其为东周乎！”的感慨。但“居位”而“为政”毕竟不是个人单方面所能直接做主的事，所以他才扩大了“为政”的概念，主张“能近取譬”为实践“仁”的方法。这便保证了“内圣外王”的统一活动可以无一息之停。

我先后在两篇答文中强调了两个基本论点：第一，儒家的“内

圣外王"为一不可分的连续体，归宿于秩序重建。第二，所谓"秩序重建"并不专指政治秩序("治道")；人一生下来便置身于重重秩序之中，因此秩序重建可以从最近的"家"开始。这两个论点都在上面讨论《论语》几段文字中，得到了很高程度的印证。由于我的解读基本上根据程、朱的诠释，因此我更有理由相信宋代理学家确实继承了孔子关于儒学性质的基本规定。在这一关联上，我要再一次揭示程颐的一句名言：

> 君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。(《程氏粹言·人物篇》)

此语中"物"字即是"人"，我在原书中已指出(上册，页一八五—六)，不必再说。我现在要郑重指出，程颐所发挥的便是上引孔子论"修己以安人"及"博施济众"两节的深义。如果纳入"内圣外王"的概念架构中，这是说个人所修的"内圣"在未能进入"外王化"的历程之前，不但不能说是"有成"，甚至也不能称之为"有"。"内圣外王"为一不可分的连续体在这句话中固然表达得非常明确，而"未及乎物，犹无有也"八个字更证实了儒家"内圣"的群体取向与公共取向，虽"修己"者也不得据为己有。前面已指出，这是因为"士"或"君子"的"修己"并不是仅仅为了开拓自我的精神资源，而首先是为了如何去建立并实践"安人"、"立人"、"达人"以至"安百姓"、"博施济众"等等超个人的理想。

上面试图勾勒出儒家整体规划(如用英文表示，即"the Confucian project")的一个基本轮廓。儒家创建人孔子的最大关怀显然集中在人间世界。这当然不是否认他在人世关怀的后面另有深层的"性与天道"的思想背景。但他平时既不肯轻易谈论，我们已无从知其详了。他生在一个"礼坏乐崩"的时代，因此怎样重建合理的人间世界的秩序构成了《论语》的主要内容。他虽然出身于贵族的下层，他的关怀却早已扩大到所有的人，前引"修己以安百姓"便是明证。他心目中的"礼"也已非古代"礼不下庶人"的故物，因此在治理"民"的问题上才明确提出了"道之以德，齐之以礼"(《为

政》)的主张,此所谓"德"当然是指"仁德",后来孟子的"仁政"便是从这里发展出来的。因此我们清楚地看到,通过"内圣外王"以重建秩序,是孔子最先为儒家创立的整体规划。

宋代儒学的复兴基本上便是这一古典规划的复活。我们必须先把握住这一要点,然后才能理解为什么宋代儒家一出场便揭出"回向三代"的鲜明旗帜,而且一直到南宋中叶朱熹还根据程颢的论断,与陈亮展开了关于"三代"与"汉、唐"的激烈争辩。宋儒的"三代之治"其实是秩序重建的象征符号。他们的真正意图不是复古,而是依照儒家的传统理念来彻底改造晚唐以来政治、社会、文化各方面的失序状态。所以王安石对于"二帝三王"的"施设",主张"当法其意而已"(《临川先生文集》卷三十九《上仁宗皇帝言事书》);朱熹回答"后有圣贤"如何"用三代法度"的问题,也强调"必须别有规模,不用前人硬本子"(《朱子语类》卷一三四)。正是为了秩序重建之故,宋代革新取向的儒者,包括理学家在内,无不同时深究当世实务和天下利弊。此所以程颢"救世之志甚诚切,亦于今日天下之事尽记得熟",特别得到张载的推重。可知"回向三代"在宋儒决不是一个脱离现实的高调。相反地,他们在大大小小各层次秩序重建上的实践,都证实了他们是在认真推行儒家的整体规划。

孔子不肯多谈的"性与天道"在宋代得到空前的新发展,这是理学家对儒家"内圣"之学的重大贡献,也是中国哲学史或思想史上最显精彩的一章。但这一突出的成就不但没有改变孔子所创始的儒家整体规划的基本结构,反而加强了它。这可以从两方面来说明:第一,我们都知道,理学家之所以建立种种宇宙论、形上学系统,是为了驳斥佛教以世界与人生为空的理论。这是因为宋代士大夫多"为释氏扳去",理学家若不作此努力,则不可能在士阶层中吸收人才,共同进行秩序重建的事业了。第二,我在原书中已指出,他们的宇宙论、形上学中颇有一部分是为人间秩序提供精神根据的。他们都抱有一种很深的信念,"外王"的努力之无效(如熙宁变法),追究到最后,还是由于"内圣"的基础不够坚固。他们仍然

遵守孔子的规划，认定士由“修己”得来的“内圣”不能据为己有，必须逐步推出去，从“安人”以至“安百姓”。这一中心观念贯穿于宋、明理学之中。若非如此，程颐如何会说“君子之道……未及乎物，犹无有也”？顾宪成更何能义正辞严地痛斥一味“讲求性命”而不念及“世道”的晚明理学家？（见本书附录二，页二二四）我必须郑重声明：这里讲的只是历史上儒家整体规划中“内圣”的位置。我完全承认儒家的“内圣”还另有种种深厚而丰富的含义可说，特别是从它的现代启示性方面着眼。事实上，儒家的整体规划今天已隐入历史，怎样重新发掘“内圣”的资源而赋予它以现代的意义，正是哲学家如述先兄的任务，没有我说话的余地。

最后，让我从概念方面澄清述先兄与我之间的分歧所在。关键仍在“外王”一词可有种种歧义。“内圣”和“外王”两个概念用之于讨论儒家（特别是理学），确有醒目之功。但这一二分法终不免有简略含混之弊，内涵与外延都不清楚，经不起详细的分析。在一般用法中，大概以心性修养、体认天理之类为“内圣”，而以“外王”泛指政治上的“事功”。如果依此通行的理解，则经学研究究竟是否应该包括在“内圣”之内似乎已是一问题，否则为什么现代求“内圣”的人把有清一代的经学家一概斥之为“学不见道，枉费精神”？换一个角度，以《中庸》所谓“尊德性而道问学”来说，是否只有“尊德性”才算是“内圣”？“外王”一词所引起的问题更多，我在《当代》的答文中已提到过，这里便不再说了。

我读述先兄的两篇文字，他笔下的“内圣”与“外王”好像是用上述的通行义。倘依此义，则“内圣”为主，“外王”为“从”是一个很自然的推论。不但如此，他重建现代中国哲学的工作集中在儒家“内圣”方面，大体上似乎也接受了当代新儒家“内圣开出外王”的主张。因此“内圣”在他的思考与研究领域中实占据着绝对中心的位置。他对于《朱熹的历史世界》最质疑的一点，分析到最后，便是以为我有意或无意地贬损了“内圣”的重要性。下面让我提纲挈领地说明我的基本观点，以了断这一公案。

如述先兄所深知，我这部书并不是关于“内圣外王”的专论，不

过因研究宋代士大夫政治文化前后三期的发展而牵涉到此一问题而已。我的着眼点自始即落在“内圣外王”与儒学整体动向的关系上面。又由于全书正文(特别是下篇)的研究偏重在理学家实际政治活动一方面,我自然不可能以“内圣”为出发点。在上下两篇完稿之后,再写上篇《绪论》,我对于理学的视境(perspective)已在不知不觉中发生了变化,不仅与一般哲学史上的看法之间更拉长了距离,并且和我自己以前的认识也已有所不同。我此时深信:如果想认真了解理学的根本取向,在纵的方面,必须把它置于全部宋代儒学的历史动态之中作整体的观察;而在横的方面,则不但要研究理学家的种种言论,而且更应该考察他们的实际行动。因为行动所透露出的思想与价值取向可以填补言论中的空白。这正是孔子所谓“听其言而观其行”。大体上说,我觉得儒家对思想与实践统一的强调与西方古代各派哲学相较(如前引哈多所论),只有过之,而无不及。基于这一认识,我在原书中才断定“内圣外王”为一连续体而归宿于秩序重建。为了醒目起见,现在我姑且称之为“儒家的整体规划”(the Confucian project),并进一步断定这一规划的原型是在孔子手上成立的。

但是“内圣”、“外王”词义的多歧既如上述,读者对于我所提出的儒家规划发生误会,我的责任自然比读者大。现在让我说明我的用法。我所谓“内圣”并非专指心性修养、体证“天理”等等,至少包括理学家对于经典的新解读。这一点因为没有引起争论,可以一言表过不提。首先,我用“外王”一词则是扣紧“内圣”而说的。所以我不认为理学家能承认任何“事功”(如朱熹所谓“建立国家”)都可以称之为“外王”。朱熹本程颢之说,以“王”与“霸”分辨“三代”与“汉、唐”便是明证。王安石说神宗“当法尧、舜,何以(唐)太宗为哉”,也是同一意思。其次,我在《当代》的答文中已指出,“外王”并不专指全面更新“治道”而言,如熙宁变法之类。由于儒家特重实践,“内圣”的“外王化”可以在大大小小任何生活圈子中展开。我在原书中曾举北宋“乡约”、“义庄”为例,并明白地说:

> 北宋士大夫……不得不设计新的制度来重建儒家秩序，无论是王安石的“新法”、吕氏“乡约”，或范氏“义庄”。虽有全国性与地方性之异，都应作如是观。（上册，页三〇〇）

这正是孔子所谓“能近取譬”。荀子“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”（《儒效》）二语则更能表达这个意思：“内圣”随时随地都必须“外王化”以发挥秩序重建的实效。事实上，理学在此下八百年中国社会上所产生的实际影响，主要是通过“在下位则美俗”这条路。根据程颐“道未及物，犹无有也”的原则，我不能将“内圣”与“外王”截然分开，而宁可视二者为一连续体或实践过程；其具体的成就便是各层次上秩序的重建。但“秩序重建”决不可等同于“外王”，而是“内圣外王”的统一实现。所以我在原书中特别用变“天下无道”为“天下有道”，来界定“合理的人间秩序的重建”（上册，页一七〇）。现在我们既看到在儒家的整体规划中，秩序重建可以由小及大，由近而远，“天下有道”自然便不能看做是脱离现实的空想了。它好像是“远在天边”，然而却也“近在眼前”。“内圣”在这一规划中其实是占据了枢纽的地位，不过不能脱离“外王”而变“天下无道”为“天下有道”而已。

照我现在的理解，“内圣”与“外王”的关系既可以看做是“知行相须”，也可以认为是“体用一源”，这和述先兄所说的“主从”还是相去不远。但是“秩序重建”才是儒学整体规划的归宿处，我的见解仍然未变。

本文中所陈述的儒家整体规划，代表我现阶段的历史理解，但仅仅当做一个尝试性的假说呈现在读者的眼前。如果不是述先兄锲而不舍地一再问难，这个假说是不可能出现的。我必须向他表示诚挚的感谢。

出 品 人：周殿富
总 策 划：崔文辉
策划编辑：曹海军
责任编辑：赵国强
封面设计：SDDoffice

图书在版编目(CIP)数据

宋明理学与政治文化／余英时著．—长春：吉林出版集团有限责任公司，2008.4
（当代中国学术文库）
ISBN 978-7-80762-520-9

Ⅰ．宋… Ⅱ．余… Ⅲ．①理学—研究—中国—宋代②政治思想史—中国—宋代 Ⅳ．B244.05 D092.44

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 042682 号

书　　名：宋明理学与政治文化
著　　者：余英时
出　　版：吉林出版集团有限责任公司
地　　址：长春市人民大街 4646 号(130021)
印　　刷：北京东海印刷有限公司
开　　本：700mm × 1000mm　1/16
印　　张：17.25
版　　次：2008 年 4 月第 1 版
印　　次：2008 年 4 月第 1 次印刷
发　　行：吉林出版集团有限责任公司北京分公司
地　　址：北京市宣武区椿树园 15-18 栋底商 A222 号(100052)
电　　话：010-63106240(发行部)
书　　号：ISBN 978-7-80762-520-9
定　　价：28.00 元

【当代中国学术文库·海外卷】

韦政通
中国文化概论

余英时
宋明理学与政治文化

吴文程
政治发展与民主转型：比较政治理论的检视与批判

张翰书
比较中西政治思想

陈思贤
西洋政治思想史－近代英国篇

陈思贤
西洋政治思想史－现代英国篇

陈思贤
西洋政治思想史－中世纪篇

陈思贤
西洋政治思想史－古典世界篇

曾春海主编／曾春海 叶海烟 尤煌杰 李贤中 著
中国哲学概论

蔡仁厚
中国哲学史大纲

陈鸿瑜
政治发展理论

石元康
市民社会与民主的反思

【当代中国学术文库·海外卷】

CONTEMPORARY
ACADEMIC
SERIES
IN CHINA

上架建议：学术·政治学

ISBN 978-7-80762-520-9

9 787807 625209 >

定价：28.00元